La **PICCOLA BIBLIOTECA DI CULTURA FILOSOFICA,** *iniziata dalla Casa Editrice* **Athena**, *si propone di aprire ed indicare le vie del pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamanto** *e di* **guida** *alla conoscenza dei Grandi Pensatori. La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a noti studiosi e docenti di filosofia, invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere* **un' opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Quattro Serie:** *La prima, intitolata* **I Maestri del Pensiero**, *accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obiettiva di quei massimi pensatori e filosofi che hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero. La seconda, intitolata* **Pensatori d'oggi**, *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto già largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.*

La terza serie è dedicata a **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi, ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate nel loro svolgimento storico.*

A queste si aggiungono ora: una quarta serie di **Sintesi di Storia del Pensiero**, *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle principali scuole filosofiche e delle singole filosofie nazionali, e una quinta serie dal titolo:* **Problemi e Polemiche.**

EDIZIONI "ATHENA,, S. A. - Via S. Antonio 10, Milano

I Maestri del Pensiero

VOLUMI CHE INIZIANO LA COLLEZIONE

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

GIOVANNI SEMPIONI
PLATONE

P. TOSCHI
LEIBNIZ

EMILIO MORSELLI
PLOTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA

S. TISSI
CARTESIO

PAOLO ROTTA
SPINOZA

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

GIUSEPPE RAROZZI
LOCKE

E. PAOLO LAMANNA
KANT

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

CIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

A. FRANCHI
MALEBRANCHE

G. TAROZZI
COMTE

PUBBLIOATI:

P. ROTTA - **SPINOZA**
G. MAGGIORE - **HEGEL**
Z. ZINI - **SCHOPENHAUER**
E. P. LAMANNA - **KANT**
G. MAGGIORE - **FICHTE**
P.E. CHIOCCHETTI - **S. TOMASO**
V. PICCOLI - **VICO**
E. MORSELLI - **COMTE**
P. MIGNOSI - **SCHELLING**
P. ROTTA - **ARISTOTELE**
S. TISSI - **CARTESIO**
P. ROTTA - **BERKELEY**

EDIZIONI "ATHENA,, S. A. - Via S. Antonio 10, Milano

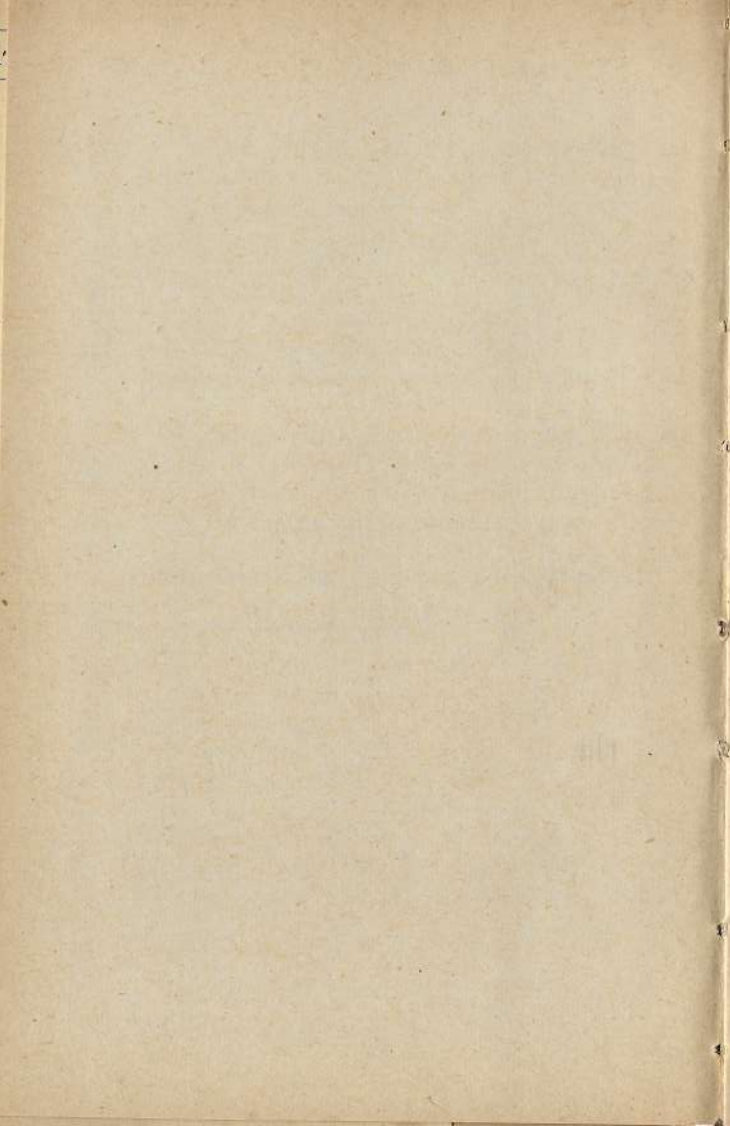
PENSATORI D'OGGI

N. 60

Z. ZINI

SPENCER

EDIZIONI ATHENA
1932
MILANO - V.S. Antonio, 10

Al fraterno spirito inobliato
di
ARTURO SCANDOLARA
che dorme il suo sonno supremo
nella terra di Maremma

I. — LA VITA.

SOMMARIO: — § 1. Il tramonto di una gloria — § 2. La Autobiografia — § 3. La famiglia, il carattere, l'educazione. — § 4. Carriera pratica; studi. — § 5. Il programma filosofico. — § 6. La lunga fatica.

§ 1. — Raramente è occorsa a uno scrittore in genere e più specialmente a un filosofo una disavventura spirituale comparabile a quella toccata allo Spencer. Egli aveva tra il 60.o e il 70.o anno di vita (1880-1890) attinto l'apogeo della sua fama: il suo sistema era consolidato e la sua dottrina accolta con favore; l'opera sua ampiamente diffusa in patria e fuori; i suoi numerosi libri stampati in più edizioni e tradotti in varie lingue; volgarizzate la teoria e la stessa terminologia da lui proposte, talchè di pochi altri pensatori potrebbe dirsi tanto si fosse esteso l'influsso, anche se non per diretta conoscenza, almeno per riflesso e riecheggiamento nel pensiero dei contemporanei. Ma il decennio successivo rovesciò quasi radicalmente la posizione: col tramonto del secolo rapidamente anche quella luce intellettuale languì e quasi si spense, una ombra gelida avvolse quel nome e ricoprì quasi sudario di morte quella filosofia. Lo Spencer fu così negli ultimi anni della sua lunga vita un sopravvissuto alla sua propria opera.

Quando morì, il suo sistema apparteneva già alle cose defunte di un passato che sembrava ormai lontanissimo; la sua filosofia era per così dire uscita dall'orizzonte mentale dei suoi contemporanei. L'irrimediabile naufragio del suo pensiero si accentuò nel primo quarto del secolo XX, e oggi parlare di lui, pretendere d'interessare lo spirito dei moderni alla sua concezione del mondo e dell'uomo, può sembrare anacronistica temerarietà.

Accingendoci ciononostante a siffatto tentativo, non ci illudiamo punto sul risultato. Il nostro breve scritto non farà punto rivivere nè la simpatia nè il culto dello Spencer e non varrà nemmeno a suscitare un qualche fervore di studio intorno alla sua opera. Questo del resto non è il nostro proposito e poi servirebbe a ben poco. Tanto più ch'io penso che quanto di vitale, di attivo e efficace nella sua filosofia vi possa esser stato, si è d'una maniera spesso inconsapevole travasato nello spirito contemporaneo e vi agisce fecondandolo, anche se non se ne conosce la diretta derivazione dalla sua opera. E quanto a far rivivere una dottrina speculativa e rinfrescare una celebrità filosofica, cotesta è vana impresa. Una filosofia non è mai un qualche cosa di staccato, d'indipendente e di avulso dal corpo di una civiltà. Ne è anzi un prodotto specifico, co-

me ne è anche nello stesso tempo un fattore, una forza capace d'azione e di sviluppo. Per questo una filosofia entra nelle vita spirituale o esce dalla coscienza d'un dato momento storico, secondo che dettano certi bisogni o impongono talune condizioni della vita. Il suo influsso ne è in funzione, come la sua affermazione ne dipende.

Assegno pertanto a questo saggio l'unico scopo ch'esso può avere: esso sarà soltanto una riassuntiva ma oggettiva esposizione della dottrina spenceriana nelle sue basi e nei suoi tratti fondamentali, destinata a metterne in luce le caratteristiche, stabilirne le derivazioni, esporne le conclusioni, e sarà nello stesso tempo una rivalutazione critica di questo prodotto spirituale in cui si compendia gran parte dello sforzo mentale della seconda metà del XIX° secolo, che fu il secolo borghese per eccellenza e trovò nello Spencer il filosofo più schiettamente borghese, quando questa parola venga assunta alla significazione specifica di una civiltà materiale e spirituale, d'una cultura e d'un determinato modo di coscienza.

Una sola parola comprende tutti questi aspetti: *Evoluzione* in quanto si contrapponga a *Rivoluzione*. Ed è naturale che sia così: in fatti una classe come la borghese che ha trionfato attraverso pensieri e atti rivoluzionari (in Inghilterra nel XVII°, in Francia

nel XVIII° secolo, nel resto dell'Europa nella prima metà del XIX°) non può aspirare a nessun'altra forma di filosofia che essa possa chiamare propria, se non a quella evoluzionista, che è l'unica nella quale essa afferma e difende il suo *Statu quo* contro nuove pretese rivoluzionarie altrui.

Ecco perchè il secolo XIX° fu esageratamente devoto alla dottrina del progresso, dello sviluppo graduale delle forme naturali e storiche. Questa evoluzione può essere intesa in modo molto diverso: facendo capo al soggetto, allo spirito, all'idea (Hegel) ovvero all'oggetto, alla natura, al fatto (Spencer). Ma nonostante la profonda differenza che separa questi opposti atteggiamenti, il risultato dei due indirizzi, l'uno prevalentemente storico, l'altro naturale, si equivale: esso può affermarsi come lo sforzo della conservazione dei valori economici sociali e morali creati da una classe, che per maggior garanzia li pone sotto la salvaguardia di una suprema legge della Ragione o della Natura. Non è improbabile che lo Stoicismo come l'Epicureismo, che sono gli equivalenti classici dell'Idealismo e del Positivismo moderni, abbiano avuto lo stesso significato di tutela filosofica nel mondo antico.

§ 2. — La vita l'ha scritta egli stesso, in due grossi volumi autobiografici, con una prolissità certo eccessiva e ciò tanto più in quanto, mancando affatto l'interesse di episodi esteriori e scarseggiando anche la intimità sentimentale, rimane soltanto un racconto scheletrico e un arido notiziario di nude circostanze di fatto, che si sono accompagnate al processo di sviluppo e di coordinazione mentale, onde la sua opera di pensatore ha avuto origine. Nonostante questo difetto l'*Autobiography* è una cosa originale, appunto perchè in essa l'autore, quasi facendosi oggetto d'una trattazione scientifica, è riuscito a render sè stesso come un pezzo di natura esteriore, un microcosmo e trattarsi con assoluta indifferenza e spassionatezza. Vi si possono anche leggere con una certa curiosità alcune pagine d'analisi psicologica, raccogliere caratteristici aneddoti o notizie importanti sulle relazioni spirituali dell'autore, intravedere le linee essenziali dell'uomo, sorprendere qualche giudizio personale che illumina abbastanza bene la fisionomia spiccatamente anglo-sassone del filosofo, del quale non sarebbe facile fissare altrimenti l'intimo valore e la vita profonda, visto ch'egli è veramente un tipico rappresentante di quella che fu chiamata una *undemonstrative race*. Un suo critico, il Gaupp, afferma che gli mancò assolutamente il senso dell'*humour*,

e per un inglese non è dir poco! Ma questo non mi pare esatto, e certe frasi come quella sugli inglesi che « *rinnegano per sei giorni della settimana quello che onorano il settimo* » alludendo a Cristo, me lo dimostrano capace di ironia, come appare sensibile alla comicità delle situazioni proprie e altrui (*Autob.* I, 366, 403; II, 334-335).

§ 3. — Nacque Herbert Spencer in Derby, nell'Inghilterra centrale il 24 aprile 1820 da William George Spencer e Harriet Holms, per tradizione famigliare entrambi *non conformisti*. Nel ramo paterno prevalevano le attitudini all'insegnamento; nonno, padre, zio, furono infatti maestri di scuola. L'atteggiamento antidommatico e antiautoritario in religione disposato alla tendenza eminentemente didattica, frutto di un esercizio professionale ereditario, non ostante la loro apparente contraddizione si completano mutuamente e si ritrovano nel carattere e nell'opera del più illustre discendente, che fu per tutta la vita uno spirito assolutamente autonomo ed ebbe vigile il senso della propria individualità mentale e morale, mentre per altro portò fino all'eccesso lo spirito di sistema, di ordine e di metodo in ogni aspetto come in ogni prodotto della sua attività. Donna di elevate qualità morali, ma di mediocre intelligenza, la madre dello Spencer rimase

quasi estranea alla vita spirituale del suo grande figliuolo.

Ben diverso fu l'influsso esercitato sul giovinetto dalla robusta e originale personalità del padre, che tutti i conoscenti ci descrivono come uomo che ad una mente assai sveglia congiungeva una poco comune forza di carattere. Come maestro fu George Spencer in un certo senso precursore: avverso al metodo pedagogico del libro, che lega lo spirito dell'alunno alla catena delle cognizioni desunte dal testo, la sua opera di educatore era svolta sopratutto a stimolare mediante lo spirito di osservazione la spontaneità e l'indipendenza di giudizio dell'educando. Non soltanto quindi può dirsi che il suo esempio educativo ebbe un'azione determinante sullo sviluppo intellettuale del figlio, ma anche anticipò praticamente quelli che poi furono i tratti caratteristici de' suoi canoni pedagogici. Tra gli abiti mentali contratti dal giovane Herbert alla scuola del padre, il più importante è quello che per dirla con una frase cara al Flaubert può definirsi *la bosse de la causalité* ossia « la tendenza profondamente radicata di considerare ogni cosa come il prodotto di una causa naturale ». E non è senza una certa ammirazione che al principio della sua autobiografia possiamo leggere queste parole, che il filosofo nella sua tarda età scrisse

attività, di spiriti liberali e grande cuore. Esso ebbe una parte decisiva sul nepote, ma non poté indurlo, come avrebbe voluto, a entrare all'università di Cambridge. A 17 anni si sarebbe forse deciso per la carriera magistrale, che era un po' ereditaria nel suo temperamento, ed infatti in un primo tempo lo fece, ma presto un'occasione lo indusse a entrare in quella d'ingegnere, addetto alla costruzione delle strade ferrate (1837-1839), mostrandovi attitudini e spirito pratico e inventivo. La vita all'aperto lo portò in quel tempo allo studio della geologia. Non c'è dubbio che leggendo la classica opera del Lyell il suo spirito si aprisse a quella concezione dell'evoluzione fisica che è l'anima di tutto il suo sistema. La geologia è il primo capitolo della storia del mondo. Negli strati del globo, come in un libro, sono depositati i palinsesti di questa cronaca terrestre. Lamarck prima e Darwin poi completeranno la sua maturazione mentale.

§ 4. — Gli studi di questo periodo furono essenzialmente fisici e matematici. Nel 1841, essendo in crisi l'industria costruttiva, sospese per la prima volta la sua attività d'ingegnere, alla quale ritornò nel 1844 perdurandovi fino al 1846 con successo e guadagno. Nell'intervallo parte in Derby, parte a Hinton e Londra, estese la sua cultu-

ra in altri campi, economia e politica, tanto da decidersi a pubblicare un suo primo lavoro (*Letters on the proper Sphere of Government*, 1842). Quindi passò agli studi della logica e della filosofia propriamente detta; lesse Mill, Kant. Però soltanto dal 1848 comincia l'attività regolare e non più interrotta dello Spencer come scrittore. E in quell'anno appunto, essendo assunto all'ufficio di sotto-redattore dell'*Economist*, intraprese la composizione del suo primo libro,*Social Statics*, che apparve nel 1850. Data anche da questo punto la bella amicizia coi Lewes, prima col marito, del quale divenne famigliare e che lo iniziò allo studio della storia della filosofia, e al quale rimase costantemente legato, entrando anche per suo mezzo in rapporto personale col Carlyle, senza però poter stringere con quest'ultimo nessun legame di spirituale simpatia; quindi con quella che fu la moglie di Lewes, la celebre scrittrice George Eliot (Marians Evans), che egli aveva già conosciuta ragazza. Si racconta anzi che l'Eliot fin da allora avesse cercato di trovare una moglie al giovane Spencer, e che il progetto non le riuscisse per l'impressione poco favorevole ch'egli produsse sulla candidata (I, 365). Del resto lo Spencer stesso non era molto inclinato a contrarre tal sorta di legami, sebbene avesse del matrimonio un concetto nobilissi-

mo: l'ideale di questo rapporto è la dimenticanza per parte di quelli che lo costituiscono del vincolo legale, dovendo il suo vero fondamento essere soltanto il vincolo naturale dell'affetto (II, 462; I, 268). Non fu certo lo Spencer un misogino; la famigliarità coll'Eliot lo dimostra, di altre relazioni femminili vi è traccia nell'autobiografia. Dell'Eliot giudicò che fosse la donna più eminente, intellettualmente parlando, che avesse conosciuta. La loro onesta intimità è una delle pagine più interessanti della sua vita: leggevano, facevano musica, andavano a teatro insieme o a passeggio. Insomma furono così uniti e la loro reciproca simpatia fu tale da giustificare tra gli amici comuni voci circa il loro amore e il proposito di unirsi in matrimonio. Il che non corrispondeva punto al vero, visto che lo Spencer, non ostante la profonda ammirazione non si nascondeva che miss Evans era troppo mascolina nei tratti fisici come nell'intelletto e mancava della vera attrattiva femminile. Ed egli professava l'opinione che la bellezza fosse nella donna una *condictio sine qua non*. Del resto l'Eliot sposò Lewes e formò con lui, come notò lo Spencer stesso, la più perfetta coppia del mondo.

Altre amichevoli relazioni di questo periodo, che rimasero ben salde nella vita successiva, son quelle coi naturalisti Tyndall, Hu-

xley, Hooker, collo storico Grote, col filosofo Stuart Mill. La pubblicazione della *Social Statics* aveva assodato la sua fama, come la pubblicazione anonima di un gruppo d'una ventina d'articoli composti negli otto anni successivi assicurò, insieme a una eredità da lui fatta, la sua posizione economica, permettendogli di ritirarsi dall'*Economist* (1853), per consacrarsi totalmente alla elaborazione di quel sistema che già si veniva formando nella sua mente. Il decennio 1848-1858 può considerarsi sotto questo aspetto decisivo. Nel suo spirito sorse e si sviluppò l'intero piano della sua opera. In questo stesso periodo egli compose quel trattato di psicologia che gli costò tanto sforzo mentale di preparazione e coordinazione da rovinargli in una crisi gravissima la salute, per modo che non solo la sua vita di lavoro ne fu bruscamente interrotta, ma ei ne contrasse un indebolimento cronico che rese molto angosciosa la sua vita avvenire.

§ 5. — Nella psicologia lo Spencer era pervenuto a tracciare una legge di sviluppo dello spirito e questa doveva presto servirgli di schema per formulare il principio generale del suo sistema. Ristabilitosi in salute verso la metà del 1857 scrive quel saggio *Progress, its law cause* che contiene in *nuce* tutto il successivo sviluppo della *Filosofia*

sintetica. Del resto egli era ormai pervenuto al possesso sicuro del suo piano filosofico nelle sue linee fondamentali, come aveva anche deciso di consacrare l'intera sua vita ad attuarlo. La volontà di ferro che albergava in un corpo malaticcio doveva farlo trionfare. Falliti diversi tentativi per ottenere un posto che gli permettesse libertà di lavoro, risolse di compiere da solo la poderosa impresa. Formulato in un prospetto il disegno dell'opera, che tracciata nella mente pienamente doveva porre in esecuzione in ben 36 anni di lavoro, aprì una sottoscrizione per provvedere ai fondi di pubblicazione. Poi cominciò il suo metodico lavoro, la sua lenta costruzione che accumulando piano su piano fece sorgere l'edificio imponente ma anche monotono. Un arguto americano, W. James, riassumendo la sua impressione sull'opera dello Spencer, così simmetrica, così misurata, dove ogni parte corrisponde all'altra ed i successivi paragrafi numerati si sovrappongono capitolo per capitolo, volume per volume, come in un catalogo o protocollo scientifico, disse che il filosofo inglese gli faceva l'effetto di un direttore di segheria a vapore, sotto la cui paziente opera i pezzi di legno piallati, squadrati, tutti della stessa misura si accumulano l'uno sull'altro a formare una regolare catasta di legna. Sono undici volumi com-

patti e uniformi raccolti sotto uno stesso titolo: *A system of syntetic philosophy*. Qualche altra opera non compresa nell'edificio centrale lo fiancheggia e lo completa come sarebbe d'un padiglione o d'una villetta intorno a poderoso castello. Così è dell'operetta intorno all'educazione (1861); lo *Study of Sociology* (1873); la *Descriptive Sociology* (1873-1881); alcuni nuovi saggi come *Man versus State* (1884) e ultimi i *Facts and Comments* (1902) alla vigilia della morte.

Più di una volta le difficoltà editoriali parvero interrompere la sua opera, come nel 1865 per mancanza di fondi. Ma lo soccorse non soltanto la sua energia, ma anche il sussidio di amici devoti. Tra questi merita d'essere ricordato l'americano Edward Livingston Youmans, che gli trovò i mezzi per continuare l'impresa, adoperati però dallo Spencer sopratutto a raccogliere i materiali della *Descriptive Sociology*. Gli ultimi anni trascorsero più sereni, uscito nel 1889 dalla gravissima crisi. Per lo più la sua vita si svolse a Londra. Due viaggi nella Europa meridionale e nell'Egitto, un viaggio agli Stati Uniti interruppero questo soggiorno della metropoli. Nel 1896 compì la sua lunga opera. Non fu mai professore, nè accademico, nè decorato di nessun ordine. Tutte le onorificenze rifiutò per sistema. Nel 1898 si trasferì in Brighton, dove morì nel 1903, l'8 di dicembre.

§ 6. — Non fu lo Spencer nè un solitario, nè un misantropo, nè un eccentrico. Sciolto da legami di famiglia dopo la morte dello zio e dei genitori, coltivò l'amicizia, l'ospitalità, i doveri sociali. Apparve regolarmente ogni pomeriggio all'*Athenaeum* e vi fece quotidianamente la sua partita al bigliardo. Tenne attiva corrispondenza. Delle cose politiche ed amministrative del suo paese si curò e parlò con senso pratico, mostrando però sempre uno spirito indipendente e poco conformista, come si vide nel suo atteggiamento di fronte alla guerra anglo-boera. Frequentò i teatri e della musica classica sopratutto fu intelligente ammiratore. Il suo abito mentale fu quello della ricerca etiologica e genealogica, congiunto a quello della generalizzazione. Perciò l'Eliot scherzando poteva dirgli: « *Yes, you have such a passion for generalizing, you even fish wit a generalization* » (II, 203). E Huxley ironizzando sul suo spirito di sistema trovò che per lo Spencer l'idea di una tragedia doveva essere « *a deduction killed by a fact* » (I, 403). Dunque in fondo una macchina per pensare; quello che non è logico, per lui non esiste, l'irrazionale, l'indefinito, il mistico aspetto delle cose e dei fatti gli è incomprensibile. Riconosce però agevolmente che questa facoltà logica non è tutto l'uomo e che essa si completa nel senti-

mento. Qualcuno volle dire di lui: lo Spencer non fu un uomo, fu una intelligenza. E in questo senso mancherebbe alla sua personalità tutta quella parte onde nascono i bisogni della religione e dell'arte e della metafisica. Di sè stesso confessò che fin dalla fanciullezza vagheggiò di veder chiamati alla vita nella sua anima i sentimenti. « Solevo considerarmi soltanto come un semivivo e spesso dicevo che speravo di cominciare a vivere un giorno ». Ma essendo rimasti del tutto estranei alla sua intimità e esperienza di vita il bambino e la donna, non potè mai raggiungere questo scopo desiderato: chiamare in vita i propri sentimenti.

Ma non ostante questa sua aperta dichiarazione, io non credo ch'egli si sia giudicato esattamente. Il sentimento non è affatto eliminato in lui, ma vive sotterraneo, e quindi metamorfizzato si sublima in umana simpatia. Ecco perchè accanto alla filosofia prende posto nella sua costituzione spirituale la musica: i due universali linguaggi gli sono egualmente famigliari. Per me questo interesse musicale è il correlato di quello filosofico. E l'uno e l'altro compiono lo stesso ufficio di astrazione e universalizzazione, l'uno è lo stromento sommo della ragione, l'altro il sommo stromento dell'affetto. L'universale logico che la filosofia attinge attraverso il raziocinio corrisponde al-

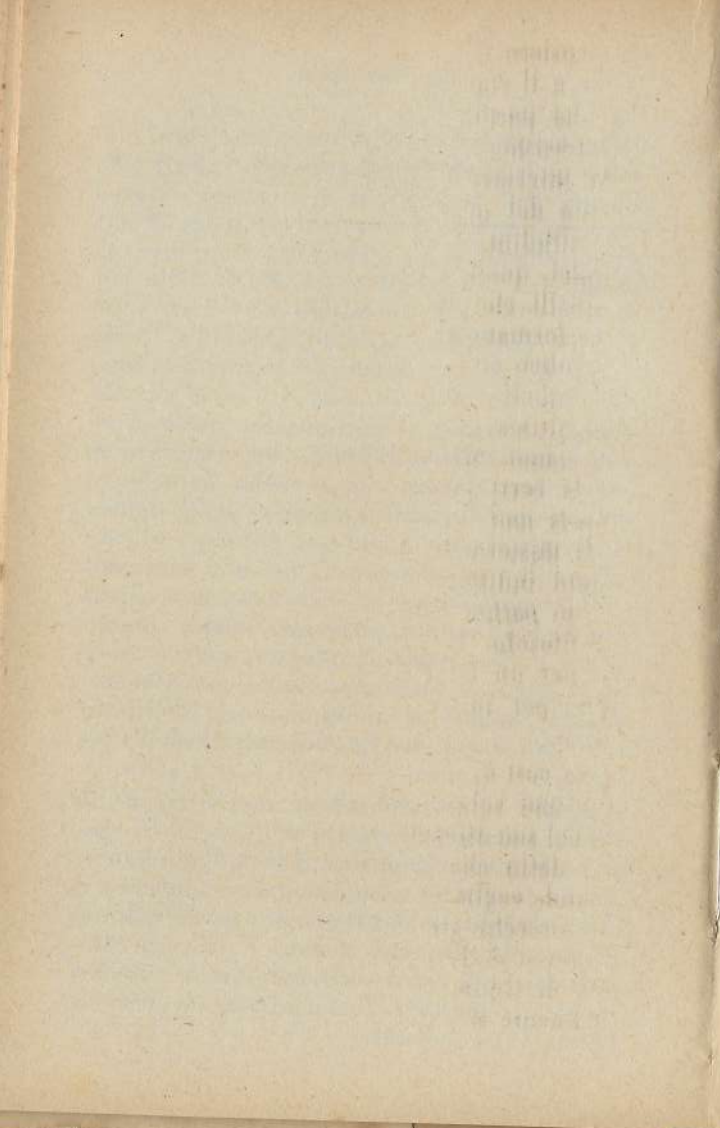
l'universale emotivo che la musica raggiunge attraverso il numero ritmico.

Ma accanto alla necessità dell'universale c'è in lui non meno prepotente anche il bisogno di individuarsi. Lo scarso interesse al pensiero altrui, le poche letture, il nessun contatto coi prodotti storici nelle varie forme della tradizione in cui si compendia la continuità etnica e nazionale, politica estetica e religiosa, in una parola il suo non-conformismo, sul quale insiste tanto frequentemente, questo voluto *a parte* nel dramma umano affermato nella pratica stessa della vita, equivale alla coscienza della sua individualità e del suo valore personale. E' questo, accanto al bisogno di universalizzazione, il secondo suo tratto caratteristico.

Qualunque sia il giudizio che daremo della sua filosofia, non possiamo negare alla possente personalità che l'ha costrutta, questo importante significato spirituale che non è privo di una sua originalità: il massimo di singolarità inserito nel massimo di universalità. E questo mi pare molto significativo anche perchè è generalmente agli antipodi dei più noti pensatori moderni. Ciò che lo caratterizza nel più alto grado è il costante riferimento alla realtà fisica, l'adesione al mondo e alle sue leggi, il contatto immediato colle cose, per derivarne la spiegazione unitaria di tutti i fatti che cadono nella sua esperienza. Ma nello stesso tempo c'è vigile

il pensiero di sè, la propria coscienza, l'esame e il controllo dei pensieri e degli atti, in una parola la presa di possesso di quel macrocosmo che porta in sè, che è la sua vita interiore e ch'egli tratta non diversamente del macrocosmo esterno e delle sue vicissitudini. I rapporti geometrici e quelli ritmici, quelli che si realizzano nello spazio e quelli che si attuano nel tempo, devono aver formato a' suoi occhi il doppio sistema simbolico onde a noi in qualche modo si rivela quell'ordine infinito che regge nella sua ultima essenza l'Ignoto che siamo e in cui siamo. Mi pare che questo possa dedursi da certi passi delle sue ultime scritture (*Facts and Comments*, Questioni ultime).

Il mistero di noi e delle cose non gli fu punto indifferente, in fondo anzi è questo il suo *pathos* come di qualunque vero grande filosofo. E il linguaggio fisico-matematico per un lato e quello musicale dall'altro sono per lui i due grandi cifrari dell'Universo.

Se così è, nessun simbolo ne coglie meglio l'intimo valore spirituale che quello espresso nel suo atteggiamento di fronte alla morte. Fu detto che si addormentasse piamente il grande vegliardo nel sonno eterno avendo negli orecchi gli echi lontani e via via dileguantisi delle soavissime note della *Ave Maria* di Gounod.. L'Inconoscibile rivelava finalmente sè stesso!

II. — CARATTERI GENERALI

SOMMARIO: — § 1. Carattere generale della filosofia spenceriana – § 2. Il problema di causa e quello di genesi. – § 3. Il principio sintetico.

§ 1. — Tutte le filosofie sono deduzioni da un principio, anche quelle che pretendono di fondarsi su premesse empiriche, ossia sopra fatti di osservazione e esperienza. Il più delle volte accade che i fatti raccolti compiano l'ufficio inverso: sieno cioè il materiale costruttivo per la consolidazione del principio; questo è la forma ideale, dentro cui si distribuiscono i fatti raccolti. Così è dei mattoni, della calce, delle pietre nell'edificio, riempiono un modello architettonico, che ne precede l'assestamento e lo determina.

Ma resta ancora insoluto questo problema: come si ponga un principio. Come si scelga una forma ideale. Non c'è altra risposta possibile fuor di questa: un gruppo di fatti preferenziali funziona da principio; ciò che chiamiamo un ideale è sempre una parte preferita del reale, che eleviamo a questa funzione direttiva. Io chiamo questi

i fatti di rilievo; essi suggeriscono colla loro osservazione e spiegazione ipotetica il principio del quale abbisogna ogni costruzione speculativa. Un'immagine renderà meglio questo pensiero; un sistema di filosofia può paragonarsi a un'alta torre o specula a cui si accede con una sola ripidissima rampa, ma dalla quale invece si può discendere per molte comode scalee, più lente e giù digradanti in diverse vie fino a terra.

Il fatto ha dunque per il filosofo, anche se faccia aperta professione di devozione ad esso, più ufficio di controllo deduttivo, come verificazione o applicazione, che non di organo induttivo. Si comprende allora la portata di quel motto scherzevole che fu una volta pronunciato sullo Spencer dal Huxley e più sopra riportato: la tragedia del filosofo è una deduzione uccisa da un fatto. Sì, veramente non c'è nulla di più tragico per un costruttore ideale che veder precipitato a terra il proprio sistema dalla insurrezione d'un fatto ribelle. Del resto anche nella pratica il dramma nasce dalla rivolta della realtà contro l'idealità.

Vedemmo che il caratteristico atteggiamento dello Spencer si compendia in due parole: ricerca della causa e sforzo verso la massima generalizzazione. Di fronte a un fatto l'inchiesta etiologica pone il problema: perchè? nel senso causale, la cui ri-

sposta deve esser *quia*. Ottenuta la quale, sorge legittima la tendenza a estendere la spiegazione proposta al maggior numero di casi possibili, a tutti idealmente, a farne un principio. il massimo principio possibile. Per questa via si raggiunge quella sintesi finale nella quale lo Spencer ripone il compito della filosofia. Dissipiamo però un equivoco: questa sintesi è molto più il risultato del procedimento deduttivo, ossia è in fondo un prodotto aprioristico, che non inversamente, come erroneamente intendono i più, la faticosa conquista ascendente di un'immensa catena induttiva.

§ 2. — Posto il carattere fondamentale della filosofia spenceriana nella applicazione sistematica del principio di causa, a tutto il cognito o conoscibile, e nella unificazione sintetica di tutte le cause in una causa sola, che diventerà quindi legge universale, per modo che poi tutta l'esposizione della sua dottrina altro non sia che una lunga esemplificazione di questa legge, risulta chiara la posizione dello Spencer di fronte al problema gnoseologico e anche a quello morale. Non ammettendo che causa, come mezzo euristico nella scienza del mondo e di noi, natura e storia, escludendo quindi *eo ipso* ogni elemento di fine e ogni interpretazione teleologica, egli è ridotto a chiuder-

si nel campo d'un nudo realismo, appena temperato da una punta di criticismo mediante la distinzione tra conoscibile e inconoscibile, dominato com'è dalla preoccupazione genealogica e asservito a un tirannico monismo. Nessuna traccia di idealità può essere tollerata nel suo sistema. Realismo e monismo meccanico di una ferrea e logica consistenza quale raramente si è vista l'eguale nell'intera storia della filosofia, che lo accosterebbe singolarmente in confronto al pensiero antico, all'epicureismo, col quale ha certo comuni molti elementi: la base fisica, il processo infinito di trasformazione, il *nisus* creatore implicito nella cosa stessa creata, la sopravalutazione del piacere di fronte al dolore, e più particolarmente quella grande conclusione conservatrice di un quieto ottimismo, che è poi in fondo un riconoscimento del fatto compiuto. Se non fosse che ne lo distingue questa nota radicale: la rigorosa applicazione del principio di causa che manca ad Epicuro, giusta l'accusa di Cicerone (*nihil turpius physico quam quicquam fieri sine causa dicere*, De fin, I, 6, 19); onde il determinismo dello Spencer sta di fronte all'indeterminismo epicureo, la tesi della necessità si leva contro quella della libertà. Questa è appunto la più grande lacuna nel sistema del filosofo di Derby. La *vis*, onde tutto origina e procede, agisce sol-

tanto *a tergo*. Nessuna *vis a fronte*, nessun fine da conseguire, nessuna idea da realizzare, come perciò nessuna libertà per attuarla.

Se passiamo ora ai fatti precedenti e ai fattori della sua costruzione, non ci occorre di risalire molt'oltre. Abbiamo in ordine di importanza, e anche di influsso, anzitutto il biologismo di von Baer, che gli ha fornito colla legge di differenziazione il massimo strumento euristico del suo sistema, quindi la geologia di Lyell e il lamarckismo, sostituito più tardi e meglio dalle dottrine del Darwin. Il criticismo kantiano gli dà la distinzione tra assoluto e relativo, fenomeno e noumeno, il che gli permetterà di separare il conoscibile dall'inconoscibile, ancorchè poi non abbia inteso affatto la funzione dell'apriorismo o al più abbia cercato di trasformarlo in ereditarietà, come si vede nella questione dello spazio e del tempo, dove a sua stessa confessione trovò la pietra di inciampo che lo distolse dal proseguire più oltre nella teoria di quel maestro. Kant del resto gli era noto più che altro attraverso la volgarizzazione del Lewes; come il positivismo del Comte, che è un altro ingrediente della sua filosofia, è in lui un derivato da Mill. Comte però gli fornì il concetto di scienza e lo persuase alla esclusione della metafisica dalla filosofia. La metafisica viene respin-

ta nella sfera religiosa come problema dell'inconoscibile, mentre la filosofia è un sapere massimamente realizzato. Comte infine gli ha insegnato quell'ordine gerarchico di pensieri per cui allo sforzo filosofico viene assegnato come termine ultimo il problema sociologico.

Sull'influsso del Comte (conf. le dichiarazioni dello Spencer in *Essays II, Reason for Dissenting from the philosophy of A. Comte* 1864 e la lettera a Lewes dello stesso anno in *Autobio. II, App. B* 485 *e seg.*) una cosa salta sopratutto agli occhi: l'analogo svolgimento del loro pensiero, dal principio alla fine. Esso è dominato dal problema etico e politico e tutto lo studio, che intercede tra i due capi della loro filosofia, è una grandiosa esplorazione del reale nella sua totalità per meglio fondare la soluzione da essi raggiunta del problema umano sociale. Si può affermare che entrambi si sieno proposto lo stesso scopo, che è di raccogliere in un tutto organico il complesso delle cognizioni scientifiche per costituire su queste salde basi le due scienze supreme dell'individuo e dello Stato: l'Etica e la Politica. Non è senza un significato la coincidenza che uno dei primi scritti del Comte (*Prospectus des travaux scientifiques, necessaires pour réorganiser la société*) come il primo scritto dello Spencer (*The proper sphere of governe-*

ment) affrontino il problema dello Stato sopra basi scientifiche.

Volendo infine completare il quadro di queste dirette e indirette parentele spirituali, che stringono il creatore del sistema evoluzionista ai suoi predecessori, non si vuol dimenticare che c'è in lui anche il continuatore del Bentham e dell'utilitarismo inglese, come il discepolo dello Smith e della scuola liberistica non solo per quel che riflette l'economia e la politica, ma anche la morale, poichè il suo naturalismo si tempera di simpatia.

§ 3. — A ben guardare lo Spencer scritto una sola opera, che ne riassume totalmente il pensiero: i *First Principles* sono la sua filosofia in compendio. E' vero che si potrebbe avere anche il compendio del compendio e questo sarebbe l'articolo *The progress, its law and cause*, cosicchè raramente si è dato un altro caso dello sviluppo logico di un intero sistema condotto con tanto rigore di metodo esteriore, cui corrisponda una così serrata intima unità.

Ogni fiilosofia è una rappresentazione compendiosa del mondo e di noi dentro di esso, contemplati entrambi sotto un determinato angolo visuale. Queste costruzioni un po' arbitrarie dello spirito suppongono di necessità un'idea madre e conducono quasi inevitabilmente a una forma monoi-

deistica della mente. Della filosofia spenceriana l'idea centrale è l'evoluzione; postone il principio, esso trova le sue metodiche successive applicazioni ai diversi rami del sapere (biologia, psicologia, sociologia, etica) che vengono a costituire nulla più che una serie ordinata di esemplificazioni. Per arrivare a tal risultato il filosofo non ha altro da fare che raccogliere un materiale di fatti e comporlo entro i necessari schemi. Non è vero però quello che taluno ha affermato che, tranne pochi elementi compositori presi dal di fuori, tutto il resto sia nel sistema elaborazione e sviluppo del proprio pensiero. Si deve invece affermare il contrario: tutta la sua capacità speculativa si riassume in una sola idea: il principio evolutivo. La sua lunga pazienza di ricercatore gli ha permesso di accumulare un enorme quantità di dati empirici, coi quali riempie il modello ideale, che la sua mente ha formato. Dei due atteggiamenti opposti che compendiano le massime operazioni del pensiero: la filosofia dell'Essere e la filosofia del Divenire, lo Spencer sta per il secondo. Non già ch'egli sacrifichi l'Essere come esistenza, mentre lo nega soltanto come conoscenza. L'Essere è infatti per lui l'assoluto e quindi perciò anche l'inconoscibile; il *fieri* invece è il relativo e insieme il conoscibile. Ne consegue che la sua filoso-

fia escludendo l'ontologia, esclude anche in certo senso la metafisica come scienza, essa rimane per lo spirito come un valore di fede e circoscritta nella sfera religiosa. Solo la fenomenologia resta dominio scientifico e quindi anche filosofico, non essendo altro la filosofia che una sintesi delle scienze, la massima generalizzazione del sapere. Manifesta è la differenza che su questo punto intercede col Hegel, che rappresenta con lui l'altro grandissimo sforzo di sintesi compiuta dal pensiero moderno nello stesso ambito del Divenire. Il confronto fra i due filosofi fu già fatto fin dal 1880 dal Carrau (*Rev. d. deux Mon. I*^e^ *avr.*) che concludeva « *C'est l'Encyclopedie de Hegel refaite au point de vue de la méthode expérimentale*». Giudizio incompleto, chè là in Hegel il *fieri* è l'assoluto stesso, è l'idea o lo spirito e quindi l'oggeto comune di tutta l'attività del pensiero, della metafisica come dell'arte, come della religione, e la sua legge non può esser altro che quella stessa del pensiero ossia la dialettica quale si semplifica nella tipica triade: essere, non essere, divenire.

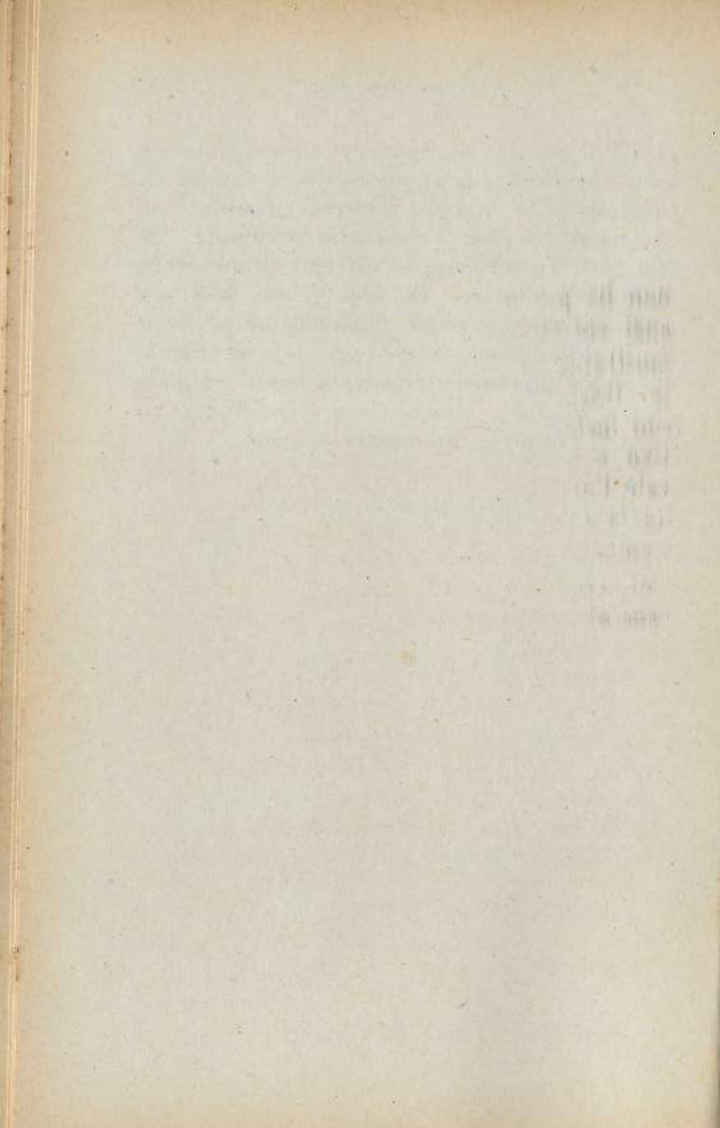
Ma nello Spencer il *fieri* è relativo, è fenomenico, è oggetto solo di scienza o di generalizzazione di scienza (filosofia), mentre l'essere assoluto, il noumeno, è oggetto di

fede; di più la legge del divenire è esterna allo spirito, è essenzialmente fisica.

Ho già detto, lo Spencer non nega l'assoluto, ma ritiene che di esso è dato affermare e conoscere soltanto che è. Per la mente umana, a suo riguardo, non c'è altro problema possibile che questo: come si è formato quel mondo fenomenico che per noi vale come la sua manifestazione ed è l'unico oggetto che ci sia dato di conoscere? Si intende bene, che la legge della sua formazione è concepita non come trascendente (creazione) ma come immanente nel mondo stesso (evoluzione, sviluppo, o inversamente involuzione o dissoluzione). Per giungere alla integrale formulazione di una tal legge, occorre allo Spencer partire da un dato fondamentale che rappresenti la massima e più semplice verità accettata intorno al mondo fisico; essa può indicarsi con questa espressione: indistruttibilità della materia o persistenza della forza. Nulla si può aggiungere e nulla si può sottrarre alla totale somma delle energie che compongono l'universo. Ciascuno intende che questo principio ha valore più di postulato che di altro.

E' questo l'elemento ipotetico residuale, ultimo e irriducibile, quel *primum verum* che trovasi sempre alla base d'ogni costruzione mentale.

Il secondo punto da fissare, ma questo

non ha più per lo Spencer valore ipotetico, anzi vorrebbe già appartenere al sapere dimostrabile, è questo: l'intero processo delle trasformazioni cosmiche compone nel suo insieme un doppio alterno ritmo evolutivo e dissolutivo. In una prima fase prevale l'attrazione degli elementi, nella seconda la repulsione. Riecheggiano qui manifestamente gli antichi ammonimenti empedoclei, eraclitei e stoici, circa il passaggio dal caos al cosmo e dal cosmo al caos.

III. - LA SINTESI SCIENTIFICA

SOMMARIO: — § 1. Il conoscibile e l'inconoscibile. - § 2. La scienza e la religione. - § 3. L'agnosticismo. - § 4. La filosofia come sintesi scientifica - § 5. Gli Stati di coscienza: Mondo e Io - § 6. La iegge di evoluzione.

§ 1. — Questa protologia si divide nel pensiero dell'autore in due parti, di cui però solo l'una ha carattere positivo, ossia di scienza, mentre l'altra non ha altro carattere che quello negativo, è e rimane una *terra incognita* dalla quale la ragione umana è esiliata in perpetuo, ma dove la fede religiosa fonda il suo stabile regno. Lo Spencer chiama questa sfera l'*inconoscibile* e quella il *conoscibile*.

La dottrina dell'inconoscibile solo indirettamente occupa il pensiero filosofico, in quanto rispetto ad esso la ragione riconosce il proprio limite, e da esso quindi esclude la ricerca filosofica, visto che la filosofia non esce mai dall'ambito della scienza, di cui rappresenta l'unificazione. L'agnosticismo spenceriano non è tale da mettere in discussione l'esistenza dell'assoluto, ma soltanto la sua conoscibilità. Dubitare infatti dell'esistenza non è possibile, che il fatto solo di

ammettere un fenomeno, include necessariamente l'ammissione della cosa di cui ci è dato il fenomeno ossia la manifestazione. La relatività della conoscenza è implicita nel fatto ch'essa è sempre un rapporto tra il soggetto che conosce e l'oggetto che è conosciuto; anzi questa relatività è doppia: dalla parte del soggetto, poichè la conoscenza è condizionata dalla natura della mente conoscitrice, e dalla parte dell'oggetto, che non è mai noto in sè stesso, ma solo in tanto si riveli alla nostra sensibilità.

Limitatezza e relatività ecco le due caratteristiche d'ogni sapere: limitatezza perchè nessuna conoscenza esaurisce il pensabile, ogni noto rinvia necessariamente ad un ignoto, ogni risposta che diamo al problema del reale solleva una nuova domanda. Un *al di là* s'impone al pensiero, dovunque esso presumesse arrestarsi. Se paragoniamo la scienza ad una sfera che grado a grado aumenti il proprio volume, possiamo dire che ogni strato aggiunto alla sua esterna superficie, accresce i punti di contatto coll'ignoto circostante (*Fir. Princ.* § 4). La relatività della conoscenza è poi implicita anche in ciò che conoscere è ricondurre fenomeni particolari a gruppi di fenomeni sempre più larghi. Ma se le interpretazioni più profonde della natura, che costituiscono il progresso del sapere, sono semplicemente in-

clusioni successive di verità speciali dentro a verità generali e di verità generali in verità anche più generali, quando saremo giunti alla classe la più larga di tutte, la verità più generale che avremo raggiunto non potendo essere inclusa in nessun'altra, non sarà più suscettibile d'interpretazione. Di necessità quindi la spiegazione stessa deve condurre all'inesplicabile.

E il fatto ultimo non può più essere compreso. (*Fir. Princ.* § 23).

§ 2. — Su questa distinzione tra conoscibile e inconoscibile si inserisce la tragedia spirituale che ha per motivo il maggior conflitto che abbia lacerato il pensiero: scienza e religione, ma anche la possibilità della finale riconciliazione tra i due avversari che una misconosciuta fraternità di sangue ricongiunge, quando essi siano disposti a riconoscere il doppio mistero delle cose e di noi. L'opposizione della scienza e della religione è più apparente che reale, e ad ogni modo transitoria, non definitiva. Il che era già stato detto da Bacone (*Cogitata et visa*) nella cui tradizione ritroviamo questo punto di vista spenceriano. Comune è l'oggetto di queste due forme di pensiero: la spiegazione ultima di noi e del mondo; ancorchè vi sia di fronte all'oggetto comune un atteggiamento diverso, perchè l'uomo di scienza lo

vuole conoscere, l'uomo di religione lo vuole valutare. Il primo si occupa di fatti determinati e dei loro rapporti, il secondo di quello indeterminato che sta a fondamento di ogni fatto e di ogni rapporto.

Ma sì la scienza che la religione rinviano le loro conclusioni ad una verità superiore che le trascende. Questa verità è il presupposto tanto delle idee ultime dell'una come di quelle dell'altra. C'è un elemento comune a tutte le credenze, che cioè vi è una questione da risolvere. « Religioni diametralmente opposte nei loro dogmi palesi, sono perfettamente d'accordo nel riconoscere tacitamente che l'esistenza del mondo, con tutto ciò che esso contiene, è un mistero che domanda un'interpretazione ». Le idee ultime della scienza presentano la stessa conclusione. I fondamentali concetti che stanno alla sua base simulano una chiarezza che sono ben lontani dal possedere. Spazio e Tempo ad esempio che sono idee o rappresentazioni alle quali esplicitamente o in modo sottinteso dobbiamo riferire tutti gli oggetti della nostra esperienza esterna e interna, sono interamente incomprensibili. La conoscenza immediata che ci sembra di averne, si vede, quando sia esaminata, che è completa ignoranza. Mentre la credenza nostra nella sua realtà obiettiva è invincibile, siamo incapaci di darne una spiegazione ra-

zionale. Non altrimenti accade della Materia, che nella sua ultima natura è così assolutamente incomprensibile come lo Spazio e il Tempo. Qualsiasi supposizione formulassimo a suo riguardo, non ci lascerebbe altro che una scelta tra opposte assurdità. Lo stesso dicasi del Moto e della Forza. Che se poi dal mondo esterno passassimo a quello interiore, dagli agenti cui attribuiamo le nostre modificazioni subiettive, a queste modificazioni stesse, dovremmo confessare che la coscienza in sè ci è impenetrabile. E quella personalità di cui ciascuno è conscio, e la cui esistenza è per tutti un fatto più certo d'ogni altro, è tuttavia una cosa che non può essere conosciuta affatto, nel senso rigoroso della parola (*Fir. Princ.* § 14, 15, 16, 17, 19, 20). Lo scienziato dunque più d'ogni altro, sa veramente che nella sua ultima natura nulla può essere conosciuto.

Concluderemo quindi che tanto sulla religione quanto sulla metafisica i supremi principi sono sempre soltanto simboli, non conoscenze della realtà.

Questo capitolo dell'inconoscibile, come quello che ha dato occasione a non poche dissenzioni e apprezzamenti contrari, merita d'essere più ampiamente illustrato. Anche razionalmente parlando si può concludere all'inconoscibilità dell'Assoluto, dell'Infinito, della Causa Prima, di Dio. Infatti per co-

noscerlo bisognerebbe concepirlo. Ma una cosa si concepisce o sulla base della rassomiglianza o della differenza o della relazione, che essa ha con altra cosa. Ma l'Assoluto non può rassomigliare a null'altro, come non può differenziarsi da null'altro che non sia sè stesso. Altrimenti vi sarebbero piu assoluti, che si limiterebbero, il che implicherebbe l'impossibilità della sua infinita totalità. Allo stesso modo, esso non può avere relazione con nulla che gli sia esterno e lo condizioni, essendo esso medesimo appunto lo incondizionato. Ecco perchè l'Assoluto, che non è concepibile, è anche inconoscibile.

§ 3. — Ma anche sotto un altro aspetto si deve prospettare lo stesso problema: vi è della relatività della conoscenza una considerazione biologica. Invece di esaminare direttamente le nostre forze intellettuali come si manifestano nel pensiero quando è espresso in parole, guardiamo alla connessione tra mente e mondo. Qui lo Spencer anticipa, e con assai più larghe vedute filosofiche, di quel che non abbian fatto i suoi continuatori, tutta la posteriore gnoseologia prammatistica. La definizione stessa della vita, fenomenicamente considerata, quando sia ridotta alla sua forma più astratta, rivela questa conseguenza ultima. L'insieme dei fatti vitali ha per iscopo finale l'equilibrio

di certi processi esterni con certi processi interni. Nelle forme biologiche inferiori le corrispondenze così mantenute sono dirette e semplici; diventano estremamente complesse negli ordini animali più elevati. Conservano però lo stesso significato, poichè queste complicazioni non servono ad altro che a mantenere l'equilibrio dell'organismo, in opposizione a quelle forze fisiche chimiche e d'altro genere che tendono a distruggerlo. Quindi, mentre la vita nella sua forma più semplice è la corrispondenza di certe azioni interne fisico-chimiche con certe azioni esterne fisico-chimiche, ogni avanzamento verso una forma più elevata di vita consiste in una migliore preservazione di questa primaria corrispondenza mercè lo stabilimento di altre corrispondenze, che ne formano un sistema di garanzia. E anche il lato psichico della vita può essere interpretato a questa stregua. L'intelligenza sorge quando le relazioni esterne, cui l'interne si adattano, diventano più numerose, complesse e remote nello spazio e nel tempo. I progressivi prodotti intellettuali compiono sempre meglio questa funzione d'adattamento, e anche le più alte generalizzazioni della scienza si risolvono in relazioni mentali di coesistenza e di seguenza, coordinate in modo da corrispondere esattamente a certe relazioni di coesistenza e di seguenza che

hanno luogo esternamente. Verità e errore debbono essere interpretati a questa stregua dell'adattamento, per modo che chiamiamo vero quello che ci rende possibile la buona riuscita delle nostre azioni, e quindi la conservazione della vita; falso quello che conduce ad azioni dannose e perciò verso la morte (*Fir. Princ.* § 25).

Adunque in fondo alla natura stessa della vita si può discernere la relatività della nostra conoscenza.

Rimane la questione finale: che dire di quello che oltrepassa la nostra conoscenza? Ci terremo paghi della coscienza dei fenomeni? Bandiremo dal nostro spirito ogni altra cosa tranne il relativo, ovvero affermeremo la nostra fede in qualche cosa che trascenda questo relativo? C'è per noi un'esigenza a formarci una coscienza positiva, ancorchè indeterminata di ciò che oltrepassa la coscienza determinata. Questa coscienza indeterminata dell'assoluto non è da noi dedotta per astrazione da un unico gruppo di idee o rappresentazioni, essa è piuttosto l'astrazione di tutte le idee e rappresentazioni. Ad esse tutte è comune ciò che addimandiamo esistenza e da questa non ci è più possibile astrarre. Questa coscienza di una esistenza che siamo costretti a separare da ogni aspetto delle cose esistenti, appunto in conseguenza del continuo mutamento che esse

ci presentano del loro modo di esistere, rimane distinta dalle sue forme fenomenologiche, come coscienza indeterminata di qualche cosa che persiste al disotto di tutte le sue modificazioni. Chi non avverte qui una strettissima parentela con quell'Idea dell'Essere, che il Rosmini mise come intuizione a fondamento di tutta la sua filosofia? La distinzione che avvertiamo tra le esistenze specializzate e l'esistenza generale, e la distinzione tra ciò che è in noi mutevole e ciò che è immutevole; il contrasto tra l'Assoluto e il Relativo nella nostra mente è realmente il contrasto tra quell'elemento mentale che esiste assolutamente e quelli che esistono relativamente. Così che quest'ultimo elemento mentale è non solo necessariamente indeterminato, ma anche necessariamente indistruttibile. Questa coscienza di un assoluto è ineliminabile per quelle stesse leggi del pensiero che ci impediscono di formarci un concetto di esso. La nostra coscienza dell'incondizionato è letteralmente parlando la coscienza incondizionata, ossia quel greggio materiale del pensiero a cui diamo pensando forme definite. Un sentimento ognor presente d'esistenza reale è la base stessa della nostra intelligenza. E' possibile allo spirito sbarazzarsi di tutte le condizioni particolari sostituendole con altre, ma gli è impossibile sbarazzarsi della sostanza indifferenziata della

propria coscienza che è la condizione di ogni nostro pensiero. In noi rimane dunque la convinzione di una esistenza reale di qualche cosa che continua sempre indipendentemente da ogni condizione. La coscienza di questa esistenza assoluta è il contrapposto della coscienza di sè. Concluderemo pertanto che l'esistenza del Non-relativo (Assoluto) è implicita nel fatto che ogni conoscenza è relativa. Il Relativo stesso ci è inconcepibile se non è posto in relazione con un Non-relativo. A meno di non ammettere appunto un tal Non-relativo o Assoluto reale, il Relativo stesso diventa questo Assoluto. L'esistenza di un Non-relativo è implicita in ogni operazione del pensiero (*Fir. Princ.* § 26).

La critica fatta ci porta a concludere che siamo obbligati a considerare l'intera fenomenalità come la manifestazione d'un potere illimitato, incomprensibile, che agisce sopra di noi. In questa conclusione possono riconciliarsi religione e scienza. Alla prima si deve rendere giustizia: — d'aver affermato e propagato una verità suprema, che cioè tutte le cose sono la manifestazione di una forza che oltrepassa il nostro potere conoscitivo, costretto al silenzio

Come virtù che a troppo si confonda.

Anche a' primordi della vita religiosa della umanità sia pure d'un modo imperfetto, l'e-

lemento vitale della religione è stato il riconoscimento di questo principio. E il progresso religioso consiste nella successiva purificazione dagli elementi irreligiosi, insostenibili in teoria e nocivi nella pratica. Questa purificazione è opera della scienza, Essa scarta mercè la sua critica del dogma gli elementi spuri della religione, sottraendole quei campi del conoscibile dove arbitrariamente essa si era insediata e costringendola a rientrare nelle trincee dell'inconoscibile da cui non potrà mai essere sloggiata. Ma d'altra parte come la religione può essere irreligiosa, così la scienza può diventare antiscientifica, in quanto cioè raggruppando i rapporti particolari dei fenomeni sotto leggi speciali, e queste sotto altre più generali, tende irresistibilmente verso una universalità massima che per equivalere a una causa astratta e generalissima diventa incomprensibile. Così essa si trasferisce gradatamente verso l'inconcepibile e l'inintelligibile. E ciò facendo cessa di essere scienza e invade il campo della religione. Indi il conflitto, che sarà eliminato soltanto dal fatto che la religione cessi di essere irreligiosa e la scienza d'essere antiscientifica. Finchè il processo della loro differenziazione rimane incompleto, l'antagonismo deve continuare più o meno forte. A misura che si stabiliranno i confini delle cognizioni possibili, le cause

del conflitto diminuiranno. E si raggiungerà una pace permanente, quando la scienza sarà pienamente convinta che il mistero che essa contempla è ultimo e assoluto. Religione e scienza sono adunque in necessaria correlazione tra loro. Sono il polo positivo e il polo negativo del pensiero, di cui nè l'uno nè l'altro può crescere d'intensità senza aumentare l'intensità dell'altro.

Arrivato a questo punto il suo spirito critico gli impedisce di spingere il proprio pensiero alla determinazione di quegli attributi dell'inconoscibile, che soli lo potrebbero trasformare nella affermazione teologica di un Dio vivente e personale, pur riconoscendo che il suo agnostico astrattismo è destinato a trovar poco accoglimento presso le anime schiettamente religiose che lo accuseranno di defraudare la loro fede della sua sostanza e di deludere le speranze dei loro cuori. Ma il filosofo, pur protestando il dovere della più ampia tolleranza nel trattare le credenze contrarie, evitando non solo ogni ingiustizia di parole e di fatti, ma anche studiandosi di far loro giustizia col riconoscimento aperto del loro valore positivo, e temperando il nostro dissentimento con tutta la possibile simpatia, non può concedere di più, anche se forse desidererebbe poterlo fare. Coll'età si accentua in lui questa coscienza religiosa, che non è altro se non

quella del mistero, il duplice mistero del mondo e della coscienza. Infinità dello spazio e del tempo, pluralità di mondi e di soli, incessante flusso della vita e della morte, questi simili e altri pensieri sollevano nella nostra mente assillanti domande, cui non sapremmo dare nessuna definitiva risposta: a che tutto questo? E poi nuove non meno ansiose questioni che riflettono noi stessi, il nostro posto nell'universo, il nostro destino. E allora egli scrive. « Sento di guardare con una simpatia, che ha la sua base su di una comunanza di bisogni, le fedi religiose che d'un modo o d'un altro occupano quella sfera dove l'interpretazione razionale si sforza di metter piede ma non ci riesce e meno vi riesce quanto più lo tenta, pur sentendo di dissentire dai risultati loro per l'incapacità di accettare le soluzioni offerte, congiunta però col desiderio che si possano trovare soluzioni ». (*For. Princ.* §27-33; *Fac. and. Com.; Aut.* II, 469-471).

§4. — Potrebbe dirsi che nella prefazione suesposta sia pienamente contenuta la Filosofia dello Spencer, ancorchè invece egli da essa esplicitamente voglia escluso il sapere filosofico, per farlo trapassare nella sfera del conoscibile, come sua sintesi e generalizzazione. Il che sembrerà assai discutibile, visto che quello ch'egli chiama la sua Filo-

sofia sintetica, è tale solo impropriamente, mentre in realtà non ha altro valore che quello d'una estensione, per via deduttiva o induttiva, d'una legge scientifica, quella di differenziazione o evoluzione, che dir si voglia, secondo un metodo più o meno discutibile e persuasivo di esemplificazione, ai diversi campi del reale fisico e biologico, psicologico e sociologico.

A rigor di termini l'esposizione del pensiero filosofico dell'autore finirebbe qui, tranne per un punto, la filosofia del problema etico, che richiederebbe una speciale trattazione, per poterne valutare la portata. Se non che può ancor esser per noi d'un qualche interesse seguire il suo pensiero nelle sue sistematiche generalizzazioni, in cui esprime la legge evolutiva. E questo faremo appunto, d'una maniera concisa.

Sebbene lo Spencer non sia riuscito ad oltrepassare in fatto di concezione della filosofia l'angusto punto di vista compendiato in questa formula: come la scienza è sapere parzialmente unificato, così la filosofia è sapere completamente unificato, ossia quello in cui la conoscenza attinge il più alto grado di generalità, non è però senza una certa originalità ch'egli raggiunge questa posizione. E' prezzo dell'opera segnalarla, anche perchè è sfuggita alla più parte dei suoi commentatori, favorevoli o ostili.

L'A. comincia col cogliere della filosofia due aspetti, che meglio si direbbero funzioni: quella generale, onde verità particolari sono adoperate per chiarire verità universali, e quella speciale, onde, poste le verità universali, queste servono d'interpretazione alle particolari.

Non c'è a dir vero nessun pensiero che valga per sè, chè anzi ogni pensiero è un sistema di pensieri correlativi e cessa d'esistere ove ne sia separato. All'operazione del pensare sono necessarie alcune intuizioni fondamentali, che non ci è possibile eliminare dalla coscienza: esse si possono ridurre alla congruenza o incongruenza, o meglio compatibilità o incompatibilità delle cose che si pensano, per modo che si possa affermare che in ogni pensiero, che formi o aspiri a formare sapere, è implicito il raggruppamento di ciò che si rassomiglia o accorda, e la separazione di ciò che si differenzia o discorda. Nessuna conoscenza è possibile in ultima analisi tranne quella che consiste nella coscienza di certe compatibilità e delle correlative incompatibilità. Sono queste intuizioni immediate e insopprimibili relative alla compatibilità e incompatibiltà delle cose pensate che possiamo chiamare i presupposti della filosofia. Infatti l'unificazione della conoscenza, che è la sua meta,

è raggiunta appunto quando sia dimostrata la compatibilità di certe intuizioni fondamentali con tutte le altre affermazioni della coscienza. Oggetto quindi della filosofia è la dimostrazione di queste più generali compatibilità, in quanto essa sia la sistemazione universalizzata di tali intuitive necessità del pensiero. Implicitamente si ammette con ciò che vi sieno congruenze e incongruenze che possano essere da noi conosciute. Dobbiamo in altri termini accettare per vero il verdetto della coscienza, quando essa afferma che certe manifestazioni sono simili tra loro e altre dissimili. Se la coscienza non è un giudice competente della somiglianza e della dissomiglianza de' suoi stati, non si può mai stabilire quella corrispondenza in tutto il complesso delle nostre cognizioni, che costituisce la filosofia. Certamente si può spesso provare che tali stati di coscienza, i quali dopo accurata comparazione si supponevano simili, sono realmente dissimili, o quelli che per trascuratezza giudicavamo dissimili, sono in realtà simili. E questo per effetto di una più attenta comparazione. Verità è nulla più che somiglianze o differenze che persistono. La sopravvivenza è il criterio della accettazione (riflesso darwiniano nel campo gnoseologico?). In quanto la permanenza di una coscienza di somiglianza o di differenza è la nostra ragione ultima per affermare la

esistenza di una somiglianza o di una differenza, coscienza permanente di esse ed esistenza del simile e del dissimile ossia del reale, che attraverso questa somiglianza o differenza ci è noto, si equivalgono. L'asserire che esiste una data congruenza o incongruenza è semplicemente il nostro modo di dire, che noi abbiamo invariabilmente coscienza di essa insieme colla coscienza delle cose comparate. Dell'esistenza nulla più conosciamo che una continua manifestazione.

La filosofia come conoscenza completamente unificata, il che vuol dire capace di proporre una proposizione ultima che includa e consolidi tutti i risultati dell'esperienza, ossia che abbia una estensione pari a quella della esperienza stessa, — prende come suo dato un'asserzione di qualche somiglianza e differenza, a cui tutte le altre somiglianze e differenze sieno subordinate.

Se conoscere è classificare o aggruppare il simile e separare il dissimile, e se l'unificazione della conoscenza procede ordinando le classi più piccole di esperienze simili entro le più grandi, e queste entro classi ancor più grandi, allora la proposizione che dà unità alla conoscenza deve specificare l'antitesi tra le due classi ultime di esperienze, in cui tutte le altre si risolvono. Ecco per qual via lo Spencer ritrova quello che più di un secolo prima aveva scoperto Hume. Le due ma-

nifestazioni ultime dell'Inconoscibile sono appunto quelle *forti* e quelle *deboli*, le impressioni e le idee. Le prime che si producono sotto le condizioni della percezione, sono gli originali; le seconde che si producono sotto le condizioni della riflessione, memoria, immaginazione, ideazione, sono le copie. Le une e le altre formano serie concorrenti, o meglio correnti eterogenee parallele o anche interferenti e sovrapposte senza che però mai l'una riesca ad escludere del tutto l'altra, ciascuna anzi conservando la propria continuità. Negli stati d'attività prevalgono le manifestazioni forti, in quelli d'inerzia le deboli, massimamente nel sonno. I collegamenti che esistono tra gli elementi di ciascuna serie sono differenti, nel senso che nell'ordine forte si mostrano indissolubili, in quello debole facilmente solubili. Anche sotto un altro aspetto le due correnti si distinguono: la forte non è mai turbata dalla debole, bensì questa da quella, ancorchè possa anche rendersene del tutto indipendente. Le condizioni che le determinano rimangono distinte: le manifestazioni dell'ordine forte ne presuppongono, come l'antecedente, altre dello stesso ordine, e le deboli pure, almeno nelle parti essenziali. Infine gli antecedenti delle forti sono estranei al nostro potere volontario; il contrario accade invece per quelli delle deboli (*Fir. Princ*).

Potremmo riassumere l'analisi precedente nel seguente schema: partendo da un Inconoscibile fondamentale ne abbiamo distinto la doppia manifestazione (impressioni e idee). Queste due opposte correnti (che potremo dire l'una centripeta, l'altra centrifuga) equivalgono alla distinzione tra oggetto e soggetto, mondo o non io — coscienza o io, dicotomia capitale e tema obbligato di tutta quanta la filosofia. L'uno o l'altro poi ci rinviano allo stesso mistero, allo stesso soggiacente ignoto donde siamo partiti e in questo ignoto mette le sue radici inestirpabili la fede. Il fenomenismo spenceriano deve dunque concludere: la nostra conoscenza consta sempre di effetti prodotti sulla nostra coscienza, e di questi effetti le cause ci rimangono sconosciute, sia perchè non possiamo dir nulla dell'oggetto che li produce, sia perchè non sappiamo nulla dell'oggetto che li riceve. Implicitamente però queste cause sono affermate. In fondo si enuncia qui un realismo critico non molto distante da quello difeso da Kant contro l'idealismo empirico di Berkeley. C'è per lui una sufficiente prova del reale in questo: che non è punto vero che una maggior ipotetica realtà del noumeno di fronte al fenomeno dia a quest'ultimo nel paragone con quello un valore di cosa irreale o illusoria. Il realismo ingenuo indentifica realtà e apparenza; la

metafisica per contro pur affermando la credenza in una realtà, vede che la coscienza non può comprenderla, ma ci dà solo la sua apparenza e così trasferisce l'apparenza nella coscienza e lascia la realtà al di fuori. Ma anche lasciandola di fuori si continua a considerarla non diversamente dal modo con cui il volgo tratta la pura apparenza, parlando del carattere reale che le si attribuisce, come se fosse conosciuta indipendentemente da ogni atto di coscienza. Sembra che si dimentichi che l'idea di realtà non può esser altro che un qualche modo di coscienza e che la questione da porsi è: qual relazione esiste tra questo modo e altri modi di coscienza?

§ 5. — Realtà è persistenza nella coscienza; incondizionata (spazio) o condizionata (corpo dello spazio). E' reale la persona che ci sta dinnanzi; perchè fin che la guardiamo non ci è possibile espellerla dalla nostra coscienza, mentre è irreale la sua idea perchè siamo sempre in grado di escluderla dalla coscienza. Applicando lo stesso criterio, diremo assolutamente reale, di fronte al relativamente reale, l'assolutamente persistente. E tale è appunto l'inconoscibile. La persistenza quale ultima misura di realtà porta, che per noi il risultato sarà lo stesso tanto se ciò che percepiamo fosse l'incono-

scibile stesso, quanto se sia un effetto che invariabilmente esso produca sopra di noi. Se ciò, che trascende i nostri poteri di rappresentazione, nelle condizioni date e costantemente invariabili per la sua costituzione, genera un certo stato di coscienza e se questo stato di coscienza egualmente persiste, come farebbe quello in quanto penetrasse incondizionatamente nella coscienza, la realtà sarà così completa per la coscienza nell'un caso come nell'altro. Di qui si possono trarre queste conclusioni:

a) abbiamo una coscienza indefinita di una realtà assoluta, che trascende le relazioni, la quale è prodotta dall'assoluta persistenza in noi di qualche cosa che sopravvive a tutti i cambiamenti di relazione;

b) abbiamo una coscienza definita di una realtà relativa, che persiste incessantemente in noi sotto l'una o l'altra delle sue forme e sotto ciascuna forma tanto a lungo quanto si trovano adempite le condizioni di presentazione, e questa realtà relativa ma pur persistente, è per noi tanto reale quanto sarebbe la realtà assoluta, se la potessimo immediatamente conoscere;

c) il pensiero è possibile solo in quanto lo si pensi per la via di relazione, dunque la realtà relativa si concepisce solo come tale per rapporto a una realtà assoluta, e il rapporto tra le due persistendo nella co-

scienza, è reale anch'esso come sono reali i termini che unisce. La riabilitazione finale del realismo si trova in queste parole conclusive: « sebbene la realtà, che appare sotto le forme della nostra coscienza, non sia altro che un effetto condizionato della realtà assoluta, tuttavia questo effetto condizionato trovandosi unito in relazione indissolubile con la sua causa incondizionata, e essendo egualmente persistente con essa finchè persistono le condizioni, è per la coscienza che procura quelle condizioni egualmente reale ». (*Fir. Princ.* § 44,46).

Ogni pensiero è relazione e vi è un doppio sistema di esse: relazioni di seguenza o di irriversibilità, il cui astratto generale è il tempo; e relazioni di coesistenza o riversibilità, il cui astratto generale è lo spazio. Spencer fa le prime *originali*, perchè il dato immediato della coscienza è il cangiamento, e le seconde *derivate*, perchè questi stati speciali di esse che si possono rovesciare sono appunto quelli che ci danno la coesistenza. A sua volta, materia è l'astratto concetto di quelle posizioni coesistenti che oppongono resistenza, mentre lo spazio è il coesistente che non offre resistenza, e infine il movimento, includendo i concetti di spazio, tempo e materia, ci dà l'idea di posizioni coesistenti unite nel pensiero con quelle successive. Tutti questi concetti si riducono a un

principio unico, il principio dei principii: quello di forza essendo il risultato della sintesi di esperienze di forza. La materia ed il moto sono dei concreti che risultano dal contenuto di varie relazioni mentali, lo spazio e il tempo sono astratti delle forme di queste diverse relazioni. Ma al di là di questi dati dobbiamo collocare le profonde primordiali esperienze di forza. La coscienza consiste di cambiamenti, dunque il suo dato ultimo deve essere quello la cui manifestazione è un cambiamento. La forza quindi, per la quale noi stessi produciamo cambiamenti e che serve a simboleggiare la causa dei cambiamenti in generale, deve essere la finale rivelazione dell'analisi. Naturalmente la forza, quale noi la conosciamo, si può considerare soltanto come un effetto condizionato della causa incondizionata, come la realtà relativa che ci indica una realtà assoluta, da cui essa è immediatamente prodotta.

§ 6. — Comincia di qui pel filosofo la sintesi fisica espressa nelle formule seguenti; — indistruttibilità della materia, continuità del moto, persistenza della forza e delle relazioni tra le forze, trasformazione ed equivalenza di esse (principio di Lavoisier combinato con quello di Helmholtz). Aggiungiamo questi ulteriori principii: il moto

segue nella sua direzione la linea di maggior attrazione o di minor resistenza ovvero la risultante loro ed è soggetto a un ritmo. Ma queste verità sono tutte analitiche e perciò non possono nè isolatamente prese, nè riunite fra loro darci quella sintesi del pensiero che sola può essere una interpretazione della sintesi delle cose. La decomposizione dei fenomeni nei loro elementi è soltanto preparazione a comprendere i fenomeni stessi nel loro stato di composizione, quali attualmente si manifestano. Aver constatato le leggi dei fattori non equivale ad aver constatato le leggi della loro cooperazione. Dobbiamo dunque trovare una legge di composizione dei fenomeni, in cui si operi la sintesi delle leggi degli elementi che li compongono. Avendo visto che la materia è indistruttibile, il moto continuo, la forza persistente, il moto ritmico lungo la via di minor resistenza, resta a trovare la formula che esprime le conseguenze combinate delle leggi così formulate separatamente. Simile formula deve essere tale che specifichi il corso dei cambiamenti subiti sia dalla materia sia dal moto. Ogni trasformazione implicando un riordinamento delle parti, mentre dice che cosa è accaduto alle porzioni sensibili o insensibili della sostanza in questione, deve anche dire che cosa è accaduto dei movimenti sensibili o insensibili, che il

riordinamento delle parti implica. Infine a meno che la trasformazione proceda sempre allo stesso modo e con la stessa rapidità, la formola deve specificare le condizioni sotto le quali essa comincia, cessa e vien invertita. La legge dunque, che si deve cercare, è appunto quella della continua ridistribuzione della materia e del moto. Ammesso come *primum verum* il principio eracliteo che il riposo assoluto e la permanenza assoluta non esistono, che ogni singolo non meno che l'insieme di tutti i singoli, ossia l'universo, subisce di momento in momento qualche alterazione nel proprio stato, ricevendo o perdendo in modo graduale o in modo rapido, moto, e spostando le reciproche relazioni delle sue parti, è legittima la domanda: qual principio dinamico, vero per la metamorfosi del tutto come per quella d'ogni sua parte, esprime queste relazioni, che cambiano perennemente? *That is the question!*

Accostandosi la mente a quella definitiva espressione sintetica la quale soltanto giustifica agli occhi dello Spencer la conquista della posizione filosofica del pensiero, accanto al principio fondamentale della persistenza, egli si trova costretto ad utilizzarne un altro di non inferiore dignità, quello della differenziazione detto di von Baer, del quale la legge di evoluzione è una estensione esplicitamente riconosciuta dallo Spen-

cer. (*Aut.* 1, 384; 406-11, 8-12). Confessa infatti esplicitamente di dovere a quella scoperta del principio di von Baer, quello che è stato il suo pensiero: « *if anyone says that had von Baer never written. I should not be doing that which I nowam, I have nothing to say to the contrary. I sould reply it is highly probable* (Ib. 486 - Conf. anche 11, 488-489).

Quel naturalista aveva stabilito che la serie delle trasformazioni che ogni organismo vegetale o animale percorre attraverso il proprio sviluppo embrionale si presenterebbe come una transizione da uno stato omogeneo di struttura a uno eterogeneo. Nasce così per lo Spencer il doppio aspetto della evoluzione che è processo integrativo e differenziale; il che deve portare al doppio risultato di condurre all'unità nella molteplicità, che è appunto il termine cui si voleva pervenire: notando ancora che è precisamente la integrazione, la quale equivale alla individuazione, come formatrice dell'unità, che porta alla differenziazione ossia alla molteplicità. L'eterogeneità diventa quindi secondaria di fronte al processo unificativo primario, cioè alla individua costituzione di un reale. E' ovvio poi che la dissoluzione è il processo inverso; essa cancella la distinzione e nell'omogeneo annulla i valori di in-

dividualità che l'evoluzione aveva conquistati.

A guardar bene, ogni forma del reale acquista valore di esistenza e quindi anche di conoscenza in quanto sia possibile per noi assegnarne la posizione e seguirne la storia tra questi limiti: la sua emersione dall'impercettibile e il suo sprofondamento nell'impercettibile stesso. Formulare la legge di questo passaggio dall'impercettibile al percettibile e di nuovo dal percettibile all'impercettibile per ogni possibile forma del reale, che cada nell'esperienza come natura e come spirito, è compito della filosofia. Essa lo assolve segnalando nell'universo un processo composto di continue parallele fasi di cangiamenti con alterna preponderanza dell'una sull'altra verso la concentrazione o verso la diffusione, verso l'integrazione o verso la disintegrazione. La intera serie dei cambiamenti che controlliamo e che permettono l'insorgere o lo scomparire delle cose come valori di realtà si riduce a questo: perdita di movimento e consecutiva integrazione, cui segue acquisto di movimento e finale disintegrazione. Ogni mutamento per ciascuna esistenza sensibile si opera nell'una o nell'altra di queste opposte direzioni. Tanto la quantità di materia quanto la quantità di moto contenuta in un aggregato cresce o diminuisce, e l'aumento o la diminu-

zione dell'uno o dell'altro, è un avanzamento verso una diffusione maggiore o una maggiore concentrazione. Questo è il principio universale della ridistribuzione della materia e del moto, sotto il quale è possibile unificare i diversi gruppi di cangiamenti come l'intera serie di ciascun gruppo. Evoluzione e dissoluzione sono i due termini più adatti per esprimere le due fasi antagoniste dell'universale processo di trasformazione. Non occorre qui scendere a una particolareggiata dimostrazione nei più disparati campi dell'essere di questo processo; basti raccogliere la definizione entro la quale il concetto della evoluzione spenceriana resta fissato: « L'evoluzione è una integrazione di materia accompagnata da una dispersione di moto: durante la quale la materia passa da una omogeneità relativamente incoerente, indefinita, a un'eterogeneità coerente, definita: mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela ».

Sebbene la genesi del riordinamento subito da ogni aggregato in evoluzione sia in sè stessa una sola e possa esser studiata sinteticamente nella sua totalità, essa si presta anche ad una analisi, mediante cui la intelligenza la scinde ne' suoi fattori, per risalire quindi, dopo aver interpretato gli effetti di ciascun fattore separatamente, con maggior cognizione delle parti alla sintesi loro. Deri-

vano così le seguenti proposizioni interpretative dei mutamenti del reale: I) La condizione dell'omogeneità è una condizione di equilibrio instabile; II) L'effetto è sempre più complicato della causa, il che in altri termini conduce a una moltiplicazione degli effetti che cresce in progressione geometrica; III) Una stessa forza incidente agisce nello stesso modo su ciò che è simile, in modo diverso su ciò che è dissimile, e il risultato sarà una segregazione dell'omogeneo, che è nello stesso tempo separazione e aggruppamento; IV) L'evoluzione conduce necessariamente a uno stato di equilibrio, che è la conseguenza dell'aggruppamento per parti specificatamente differenziate; V) L'equilibrio raggiunto per evoluzione da un aggregato tende a spezzarsi per effetto del processo inverso di dissoluzione. (*Fir. Princ.* § 149-182).

Come conclusione a questa protologia spenceriana riporteremo le seguenti parole che le servono di viatico filosofico: « La interpretazione di tutti i fenomeni in termini di materia, moto, forza, non è che la riduzione dei simbolici complessi del nostro pensiero ai simboli più semplici, ma quando la riduzione è stata ridotta alla sua più semplice espressione, i simboli rimangono ancora simboli. Quindi i ragionamenti suesposti non offrono nessun appoggio all'una

o all'altra delle ipotesi antagoniste rispetto alla natura ultima delle cose. Le conseguenze di essi non sono quindi più materialistiche che spiritualistiche, o inversamente. Affermammo una correlazione e equivalenza tra le forze del mondo esterno e quelle del mondo interiore, ma non assimilammo nè quello a questo, nè questo a quello. Il farlo sarebbe arbitrario. Piuttosto affermiamo che nè l'uno nè l'altro di questi due termini può esser preso come termine ultimo. Sebbene la relazione tra soggetto e oggetto ci renda necessarie queste concezioni antitetiche di materia e spirito, l'una non meno dell'altro devonsi considerare solo come segni della realtà ignota che sta a fondamento di ambedue » (*Fir. Princ.* § 194).

Impossibile, ma anche superfluo, seguire ormai lo Spencer attraverso il suo paziente tentativo di ricondurre sistematicamente i gruppi di fenomeni fisici, biologici, psicologici e sociologici che formano i dominii delle scienze specifiche entro il quadro della legge evolutiva. Ce ne dissuaderebbe oltre tutto la considerazione che la situazione di fatto in ogni ordine del sapere scientifico non è mai fissa, ma si sposta e si arricchisce continuamente per modo, che quelle ipotesi che in un momento dato sembrano solidamente appoggiate ai fatti conosciuti, possono in seguito trovarsi in conflitto con le più

recenti o con le più esatte risultanze della scoperta scientifica. Questo è accaduto ad esempio sul terreno della biologia in generale e di alcuni suoi più moderni rami in particolare, come sarebbe il caso della paleontologia per lo studio dello sviluppo seriale delle specie viventi nel tempo, come quello della embriologia per i problemi dell'ontogenesi. Sono appunto i nuovi risultati accertati su questi campi che hanno scalzato dalla base molta parte dell'edifizio trasformistico, quale era stato troppo spesso arbitrariamente costrutto nelle teorie biologiche della seconda metà del XIX secolo. Lo Spencer fino dal 1852 aveva accettato il punto di vista trasformistico (*The development Hypothesis*), trovandone la causa sufficiente nel mutamento delle circostanze esterne. Nel Saggio sul Progresso del 1857 riprende la stessa tesi mettendo meglio in luce la causa della trasformazione organica attraverso l'applicazione della legge sulla moltiplicazione degli effetti e il presupposto di un equilibrio labile della materia organizzata. Fin qui egli era giunto da sè; vi si aggiunse poscia il contributo darwiniano, (lotta per la esistenza e selezione naturale), non senza opportune riserve e restrizioni per modo da non negligere altri fattori che cooperano alla origine della specie. Contro Darwin egli fa maggiormente valere il fattore lamarkia-

no dell'azione dello ambiente e della reazione organica come adattamento ad esso. E ciò in conformità del concetto stesso che egli si è formato della vita concepita come « la combinazione definita di cambiamenti eterogenei simultanei e successivi insieme, in corrispondenza di coesistenze e di sequenze esterne » (*Princ. Of. Bio.* § 27). Contro Weismann afferma come fattore di evoluzione specifica l'ereditarietà dei mutamenti di struttura acquisiti funzionalmente ossia dei caratteri acquisiti, proclamando conseguentemente l'insufficienza della selezione naturale. (*The inadequacy of natural selection*, 1893). Allo Spencer non è certo sfuggita la grande complessità del problema e la difficoltà pressochè insuperabile che si oppone alla sua soluzione, e ciò è tanto vero che egli nell'ultima edizione della sua *Biologia*, in un capitolo aggiuntivo e conclusivo (*Genesis, Heredity and Varietion*) esplicitamente riconosce: « che il processo organizzatore effettivo trascende la concezione. Non basta dire che non possiamo conoscerlo, dobbiamo dire che neppure possiamo concepirlo. Già inintelligibile la vita nell'intima sua natura, anche inintelligibile essa si presenta nell'intimo suo modo di operare ». Del resto non mancherebbero serie obbiezioni dei più moderni scienziati all'intero sistema delle dottrine dell'evoluzione biologica, quale era

proposto da lui. Anzitutto viene respinto l'albero genealogico degli esseri organici, la monogenesi è sostituita dalla poligenesi delle specie viventi, mentre poi ai fattori della evoluzione già segnalati, adattamento, selezione, ereditarietà se ne aggiungono altri due importantissimi: la mutazione e l'ibridazione.

La parte più originale e interessante per portata filosofica in quanto investe il problema dell'avvenire della specie e anche dell'umanità, è quella relativa alla moltiplicazione della vita e alle sue leggi. Attraverso la enunciazione di una serie di antagonismi, la sua indagine conclude ottimisticamente nell'antitesi tra individuazione e genesi, affermando il progresso di quella e la conseguente restrizione di questa. Così non soltanto dalla monade all'uomo è attuata la legge della conservazione della specie, ma anche assicurata la realizzazione finale della forma più alta di essa, quella cioè in cui la quantità di vita sarà la più grande possibile e le nascite e le morti invece le meno numerose possibili. All'inizio l'abbondanza stessa della popolazione umana è stata la causa prossima del progresso. Dopo aver popolato il globo, coltivato fino al più alto grado le parti abitabili di esso, perfezionati i procedimenti necessari alla soddisfazione degli umani bisogni, sviluppata l'intelligenza per ren-

derla atta a tale scopo, e i sentimenti per adattarli alla vita sociale, l'abbondanza di popolazione, compiuto ormai il suo ufficio, deve gradualmente da sè stessa cessare (*Princ. of Bio.* § 375).

IV. - LA PSICOLOGIA

SOMMARIO: – § 1. La vita e la sua legge – § 2 La vita psichica. – § 3. Psicologia e gnoseologia: il realismo trasfigurato.

§ 1. — Spencer psicologo meriterebbe qualche maggior illustrazione: lo sviluppo da lui dato a questo capitolo della filosofia è in parte continuazione e completamento dell'empirismo inglese onde procede, ma in parte è anche avviamento e introduzione alla fisiopsicologia dei tedeschi. Forse si ha torto di trascurare troppo il tentativo di sintesi compiuto in questo campo dal nostro filosofo, tanto più che chiunque abbia qualche famigliarità coi trattati della psicologia moderna (Wundt, James, Baldwin, etc) non tarda a scorgere quanto essi debbano all'opera di quel maestro.

Della psicologia vi sono per lui due aspetti, il soggettivo cioè lo studio dei fatti di coscienza fondato sull'introspezione; l'oggetgettivo ossia la loro rivelazione nell'azione, moto animale e umano. Mediante quest'ultimo, la scienza dello spirito si riannoda alla scienza della vita, in quanto la biologia la studia come un sistema di adattamenti dell'interno all'esterno, e i fenomeni psichici

sono pur essi funzioni, ancorchè di un grado più alto, onde questo adattamento si attua. Prendono posto così in questo studio quegli antecedenti della fisiopsicologia moderna, che i tedeschi hanno con Fechner e Wundt particolarmente sviluppata. Fenomeno psichico e attività nervosa sono il doppio aspetto interno e esterno dello stesso cambiamento. Si intende che la sostanza che cambia ci è ignota.

Con una arbitraria estensione analogica, egli sulla base dell'atomismo della chimica costruisce una dottrina dei minimi psichici, queste unità elementari della coscienza destinate ad entrare nelle più diverse combinazioni, che sono poi i suoi stati reali, e che potremmo definire gli equivalenti subiettivi della vibrazione nervosa. Fedele allo associazionismo passivo, che è in lui la eredità del pensiero empiristico tradizionale nella filosofia inglese, riesce a sprigionarne qualche luce di novità attraverso la complicazione dell'evoluzionismo e la legge dell'ereditarietà.

L'intero sistema delle relazioni tra il vivente e l'ambiente che sta a fondamento della vita, avendo acquistato valore psichico in quanto rivelato alla coscienza, attua il proprio collegamento in essa subordinandosi alle due fondamentali relazioni di spazio e di tempo, che è quanto dire di coesistenza e

successione, ma mentre si compie questa sua coordinazione, si compie anche la sua specializzazione in altri sempre più differenti aggruppamenti o sistemi delle relazioni stesse. Dato il concetto di evoluzione graduale non si può parlare di classificazione di fatti psichici, non essendovi mai nè condizioni fisse nè facoltà formate; quindi percezione, idea, memoria, ragione, istinto, volontà sono espressioni di significato convenzionale ed equivoco, che non corrispondono mai a qualche cosa di stabile e di valore ben definito, ma che si devono sostituire con la più generica voce di funzione. Funzione appunto di adattamento attraverso processi di coscienza di una complessità ed eterogeneità crescente, ma fondamentalmente di valore unico, come unico è il fine cui sono rivolti.

La vita non si scinde per lo Spencer in fisiologica e psicologica se non per necessità di studio; sostanzialmente essa rimane una sola e medesima cosa. Tuttavia dovendosi fissare il criterio onde separare le due grandi classi di azioni vitali che formano rispettivamente il dominio delle due scienze, la fisiologia e la psicologia, ossia in altri termini fissare la caratteristica del fatto psichico, egli crede di trovarlo su questo terreno: mentre la fisiologia comprende insieme tanto i cambiamenti simultanei che i successivi, la psicologia non comprende che i cam-

biamenti successivi. Le serie fisiologiche dei fenomeni che sono multiple e interdipendenti, sono insieme riunite nel corpo nel quale compongono una coesistenza spaziale. I fenomeni psichici invece in quanto si unificano nella coscienza vi sono ricevuti sotto la relazione del tempo e vi devono formare una sola serie. Anch'essi costituiscono un insieme, ma in quanto sia formato di parti successive. L'unità progressiva di queste serie senza mai essere assoluta è però quella che impresta alla coscienza di noi stessi il suo carattere personale di identità e più d'ogni altra cosa concorre a fissare i definitivi valori d'individualità, che danno un significato sostanziale alla vita spirituale. L'unificazione dei cangiamenti psichici, che sono destinati a fondersi in una successione di stati che prende per la coscienza apparenza di semplicità, si opera attraverso i processi intellettuali superiori della forma più elevata, che costituiscono la ragione.

§ 2. — Ufficio della psicologia è determinare la legge secondo cui si succedono i cangiamenti della coscienza. Questa legge trova nello Spencer l'espressione seguente: «La persistenza della connessione tra gli stati di coscienza è proporzionata alla persistenza della connessione tra gli agenti esterni che li hanno provocati ». Consegue da essa che

quelle relazioni che sono assolute nel mondo esteriore, appaiono anche in noi assolute, mentre le relazioni che nel mondo esterno sono verosimili, sono egualmente verosimili in noi, e infine le relazioni che si presentano affatto accidentali nel mondo esteriore, appaiono in noi pure accidentali e arbitrarie. Sebbene una tal legge valga più per una intelligenza considerata *in abstracto* che per la nostra intelligenza o per qualsiasi forma di intelligenza in concreto, tuttavia può anche affermarsi come la legge alla quale i cambiamenti psichici tendono a conformarsi di più in più, a misura che l'intelligenza si eleva, mentre si intende che solo una perfetta intelligenza potrebbe attingere questa perfetta conformità. L'esperienza è il mezzo col quale si attua questa corrispondenza; non però la esperienza limitata dell'individuo soltanto, ma anche della specie consolidata attraverso l'eredità. Dalla azione riflessa all'istinto, dalla memoria alla ragione si compie il processo evolutivo delle forme psichiche che hanno funzione conoscitiva, mentre poi ad esse si accompagnano con corrispondente gradazione di sviluppo gli stati subiettivi dell'affetto ossia la scala dei sentimenti, i quali culminano nella volontà. L'impossibilità di dissociare gli stati psichici intellettuali da quelli emozionali è facilmente dimostrabile nella esperienza giornaliera. Lo

stato di coscienza prodotto da una melodia o anche da un solo suono gradevole, fa vedere quanto la conoscenza e l'emozione siano tra loro indissolubilmente congiunte. Anche la forza dell'emozione è in ragion diretta del grado di evoluzione. Siccome le emozioni di una crescente complessità sviluppate successivamente risultano dall'integrazione di preesistenti gruppi di sensazioni attuali e nascenti, il risultato totale deve aumentare di più in più. La legge dello svolgimento delle attività mentali, considerata prima sotto il rapporto della conoscenza, si applica egualmente a queste attività considerate sotto il loro aspetto emozionale. Quella graduale sistemazione delle forme di pensiero che vedemmo risultare dell'esperienza delle esterne relazioni uniformi, si accompagna a una parallela sistemazione delle forme di sentimento similarmente stabilite. Nè diversamente accade per ciò che riflette la volontà. L'apparizione nella coscienza di un atto volontario ha per condizioni la complessità crescente e la coerenza imperfetta delle azioni automatiche. Ciò è tanto vero che là dove atti altra volta volontari e incoerenti sono stati frequentemente ripetuti, essi per effetto dell'abitudine diventano coerenti e involontari, ossia cadono nell'automatismo. Del resto questa sorte spetta a ogni qualsiasi serie di cambiamenti psichici, che mentre

manifestava all'origine i caratteri della memoria, della ragione e del sentimento, cessa d'essere cosciente, razionale e emozionale man mano che per effetto di una costante ripetizione si viene saldamente fissando in una forma organica e sfugge perciò anche alla sfera della volontà per cadere sotto l'impero dell'automatismo.

Si ha l'abitudine di parlare della volontà come di qualche cosa che sia distinto dallo stato o dagli stati di coscienza che per il momento dominano gli altri, mentre in fondo essa non è che un nome generale sotto il quale indichiamo lo stato speciale che ha la supremazia e determina l'azione. La volontà è così poco distinta come entità dal sentimento preponderante, quanto poco distinto come entità è il re dall'uomo che occupa il trono.

Toccando infine i massimi problemi che interessano la umana conoscenza, lo Spencer crede di poter presentare i risultati delle sue lunghe analisi sotto questa forma: dalle inferenze più complesse e più astratte giù giù fino alle intuizioni più rudimentali tutto il procedimento intellettuale consiste nel porre rapporti di somiglianza e di differenza. Naturalmente sotto questa espressione *differenza e somiglianza* non può altro intendersi se non cambiamento o non cambiamento nella coscienza. I due termini di un

rapporto di somiglianza sono due stati di coscienza formanti l'antecedente e il conseguente di ciò che in un certo senso è un non cambiamento, visto che lascia la coscienza nello stato di prima. A rigor di termini un rapporto di somiglianza consiste in due rapporti di differenza che si neutralizzano reciprocamente. Il che si attua nel passaggio dallo stato H^{A^1} allo stato $A\,A^2$ attraverso un soggiorno in x, che separandoli permette anche di distinguerli. Si può quindi concludere che il rapporto di dissomiglianza è quello primordiale, quello cioè implicito in tutti gli altri e al quale nessun altro valore può assegnarsi fuorchè quello di essere un cambiamento nella coscienza. Potremmo anche chiamarlo un rapporto di successione, visto che la successione importa passaggio e quindi cambiamento. Diremo perciò rapporto di differenza o di sequenza secondo che penseremo piuttosto al contrasto tra lo stato antecedente e il seguente, ovvero penseremo al loro ordine nel tempo.

Disponendo sinteticamente i risultati ottenuti dall'analisi abbiamo queste verità conclusive: l'elemento primordiale di ogni intelligenza è un cambiamento e ogni fenomeno mentale complesso è un gruppo coordinato di cambiamenti. Dal genere, grado, ordine dei cambiamenti dipendono gli stati infinitamente vari della coscienza. La forma

il processo del pensiero restano pur sempre eguali. Considerando sotto il suo aspetto fondamentale il ragionamento anche più elevato, esso tradisce la sua unità con le forme inferiori del pensiero, e perfino con l'istinto e con l'azione riflessa, sia pur nelle loro più semplici manifestazioni. Il processo universale dell'intelligenza a sua volta è sempre un'assimilazione di impressioni. E le differenze presentate dai gradi ascendenti di essa dipendono dalla crescente complessità delle impressioni assimilate. Non nasce nè si mantiene uno stato di coscienza se in esso non si produce qualche differenza. Questo suppone il passaggio da uno stato a un altro, che sia diverso dal primo. E perchè il nuovo stato che ne risulta possa diventare pensiero deve integrarsi cogli stati precedentemente provati. Sotto dunque il suo più generale aspetto una qualsiasi azione mentale può esser definita come la differenziazione e la integrazione continua di stati di coscienza. Un parallellismo messo in luce dalle estreme generalizzazioni delle due scienze, fisiologia e psicologia, accomuna in uno stesso fondamentale processo i fatti del corpo e quelli dello spirito (*Princ. of Psych.* § 371-383).

§ 3. — Volendo ora definire la posizione gnoseologica dello Spencer troveremo che il

suo pensiero si muove sopra un terreno realistico. Il realismo egli lo difende sia d'un modo negativo, dimostrando l'insostenibilità della tesi opposta, sia d'un modo positivo appellandosi alla dinamica della coscienza per cui certe connessioni che in essa si presentano restano assolute in tutte le circostanze e son distinte come necessarie o reali, il che equivale per noi a riferirle a qualche cosa che esiste fuori di noi cioè ad affermare un oggetto completamente distinto dal soggetto che lo pensa; ecco perchè i normali processi del pensiero fanno nascere inevitabilmente questa coscienza, inesprimibile ma indistruttibile, di una esistenza fuori dei limiti della coscienza stessa, che è però perpetuamente simbolizzata per mezzo di qualche cosa che si trova sempre entro i suoi stessi limiti, ed è forse appunto questa necessità di trasformare in soggettivo quello stesso che affermiamo e siamo costretti a pensare come oggettivo, che crea il il paradosso idealistico o l'antirealismo. La concezione realista non è punto come aveva preteso Hume il risultato di una propensione naturale, in disaccordo con le leggi del pensiero, e nemmeno una credenza miracolosamente inspirata secondo le supposizioni di W. Hamilton, ma anzi è un frutto inevitabile di un processo mentale quale vien percorso in ogni argomentazione valida.

Questo realismo al quale dobbiamo concedere la nostra fiducia è quello che afferma semplicemente che l'esistenza oggettiva è separata e indipendente dall'esistenza soggettiva. Certo esso non afferma nè che qualche modo dell'esistenza oggettiva sia in realtà quello che ci sembra essere, nè che le connessioni che uniscono questi modi sieno oggettivamente quello che sembrano essere. Esso così si distingue profondamente dal realismo rozzo e ingenuo, quale lo professa l'opinione volgare. Per fissare una siffatta distinzione sembra conveniente assegnargli la denominazione di realismo *trasfigurato*. (*Op. cit.* § 471-472).

Il realismo trasfigurato, affermando un limite insormontabile tra oggetto e soggetto, riconosce un'esistenza esteriore indipendente che è la causa dei cambiamenti nella coscienza, mentre che gli effetti da essa prodotti nella coscienza stessa ne costituiscono la percezione, e inferisce che la conoscenza costituita da questi effetti, non può diventar la conoscenza di ciò che li causa, ma soltanto può implicare la sua esistenza. Venendo infine alla fondazione della verità, il criterio di certezza (*testimony of truth*) di cui abbisogniamo viene fissato per questa unica via: per provare se in un giudizio il rapporto tra soggetto e predicato sia immutabile ci rimane soltanto da tentare la possi-

bilità di rappresentarci la negazione di questo giudizio. L'inconcepibilità della negazione è quindi il segno al quale riconosciamo che una cognizione occupa il massimo posto nell'ordine della verità. Polemizzando su questo punto collo Stuart Mill che avrebbe voluto sostituire al criterio dell'inconcepibilità della negazione l'appello alla esperienza allargata al maggior numero dei casi possibili, lo Spencer mostra di aver superato la tesi empiristica almeno nel senso di scorgere la sua impossibilità a rendersi conto di quell'elemento di necessità che pur è costretto a supporre per fondare la certezza. Un certo apriorismo deve essere concesso in questo senso che l'esperienza non comincia mai col singolo, ma fa parte dell'intera specie, come esperienza organizzata di innumeri generazioni passate. I dati fondamentali dell'intelletto, sono perciò a priori per l'individuo, a posteriori invece per tutta la serie dei singoli esseri della quale esso costituisce l'ultimo termine (*Op. cit.* § 332).

V. - LA SOCIOLOGIA

SOMMARIO: – § 1. Metodi e canoni della sociologia spenceriana. – § 2. Il concetto di Società. § 3. Dall'orda all'organismo sociale. – § 4. Istituzioni domestiche e politiche. – 5. Genesi della coscienza religiosa. Evoluzione del divino – § 6. La guerra e la sua funzione. Genesi dello Stato. – § 7. La forma militare e la forma industriale. - § 8. Sociologia e pedagogia: gli ideali della vita.

§ 1. — Non sono questi ultimi capitoli della vasta sintesi evolutiva i meno importanti; anzi sotto molti aspetti appunto quelli del sistema spenceriano che hanno suscitato intorno al suo autore i maggiori consensi o dissensi, secondo gli opposti punti di vista dei settatori o degli avversari. E veramente gli argomenti che svolgono, i problemi che sollevano, toccano più da vicino gli interessi dell'uomo moderno nelle sfere della morale, della politica, della vita religiosa e artistica. Famiglia, stato, società, rapporti economici e giuridici, finalità etiche e estetiche, ideali supremi della mente e del cuore offrono argomento alla discussione del filosofo e prendono posto nella sua opera sia come altrettanti quadri inclusi nel piano generale di essa, sia come brevi studi indipendenti e trattazioni particolari che ne for-

mano il naturale complemento. Molti dei migliori scritti dello Spencer sono proprio questi suoi lucidi saggi, questi concisi commenti dettati da lui nel lungo corso della sua vita di pensatore solitario e di osservatore acuto dei fatti, e hanno per argomento problemi della vita individuale e collettiva, vive questioni attinenti alla pratica, e potrebbero essere segnalati come le parti più belle e fresche della sua filosofia.

Non c'è dubbio che al centro di tutta la sua meditazione, come è accaduto sempre di ogni grande speculatore sistematico da Platone in poi, stia il pensiero dell'istituto sociale, in cui si assommano gli umani interessi. Basterebbe a provarlo la copia enorme di studii che intorno a esso ha accumulato sotto il nome di sociologia, espressione desunta dal Comte per indicare l'insieme metodico delle nostre conoscenze scientifiche, che hanno per oggetto il fatto sociale e le sue leggi. Lo precede un esame introduttivo, di schietto sapore baconiano, dei pregiudizi che ostacolano il cammino del sociologo, frapponendosi tra il ricercatore e la verità. Nelle scienze sociali più che negli altri rami del sapere il giudizio è facilmente pervertito dall'opinione preconcetta, la quale ci toglie di cogliere il vero significato di molte istituzioni e di apprezzare nella loro giusta portata i fatti che sono oggetto del

nostro studio. Ad uno ad uno lo Spencer segna gli idoli che incontra sul suo cammino e li abbatte, analizza le forme molteplici del pregiudizio, quello patriottico e quello antipatriottico, quello teologico e quello antiteologico e via via, sbarazzandosene con quella serena coscienza che non l'abbandona mai nella discussione e che fa di lui uno degli spiriti più equilibrati e tolleranti dell'opinione altrui, che siano mai esistiti. A persuadercene leggasi questo periodo, meditandone il tesoro di verità e di umanità che racchiude: « Quanto più crescerà in noi l'amore del vero e diminuirà il desiderio della vittoria (intellettuale), tanto più diventeremo ansiosi di sapere che cosa induca i nostri avversari a pensare in un dato modo. Cominceremo a sospettare che la loro pertinacia in una idea deve risultare dall'avere essi percepito qualche cosa che noi non abbiamo. E cercheremo d'integrare la parte di vero da noi trovata con quella che gli altri trovarono. Facendo un apprezzamento razionale dell'autorità umana, eviteremo del pari gli estremi di una esagerata sommissione e di una esagerata ribellione; non riguarderemo i giudizi degli uomini, gli uni come interamente buoni e gli altri come del tutto cattivi, ma al contrario propenderemo per l'opinione più ovvia, che nessuno ha completamente ragione e nessuno completamen-

te torto ». La dote che può più affascinare nello Spencer è per l'appunto questo bell'equilibrio mentale, fatto ormai scarso ai nostri giorni anche in intelletti non mediocri.

Se aggiungiamo a questa interiore disciplina dello spirito, che dà al pensiero il vero abito logico onde ogni concetto, venga visto poliedricamente, e misurato esattamente senza le deformazioni del pregiudizio e della passione, la scrupolosa abitudine della più larga e sicura informazione, che si concreta nella raccolta diligente e metodica dei fatti, nella loro sistematica classificazione avremo fissato le due condizioni cui si subordina il suo poderoso lavoro di costruzione nel campo delle dottrine politiche. A volerne dare un giudizio compendioso, direi che la sociologia spenceriana ha insieme i pregi e i difetti di quel criterio di unità organica e di sviluppo, che vorremmo dire fisiologico, dominatore dell'intero suo pensiero. Quando un uomo come lo Spencer, che ha una larga preparazione naturalistica e una conoscenza sicura dei precisi e regolari processi fisiochimici e dei fatti biologici, porta sul mondo sociale la sua attenzione, ha per forza della sua stessa abitudine mentale una grande tendenza a non vedere nell'umano consorzio e nei momenti del suo divenire nulla più che un fenomeno naturale, di maggior complessità certamente e di

più larga portata, ma sostanzialmente non differente dagli altri, quasi un particolar caso dello svolgimento organico, che come quasi sempre avviene nella sfera biologica evolve secondo leggi costanti. Di qui un eccesso di meccanicità non solo, ma anche una artificiosa semplificazione e un monotono schematismo che hanno per effetto di impoverire singolarmente la storia del suo tesoro di valori spirituali e privarla di ogni spontaneità di movimento. Quando commisuriamo la visione classica essenzialmente personale della storia per cui, trascurate quasi del tutto le cause esteriori, a spiegare gli avvenimenti concorre soltanto l'interna azione della intelligenza e della volontà, coll'atteggiamento della moderna sociologia che pretende escludere l'uomo stesso, nelle sue superiori facoltà di pensiero e di sentimento, dai fattori dell'incivilimento umano, per rimetterlo esclusivamente al gioco delle forze meccaniche della natura, non possiamo a meno che riconoscere l'inversione totale di valori che è avvenuta dalla filosofia antica alla nuova: quella fu dominata dai problemi morali e quindi dal concetto di fine; questa dai problemi fisici e quindi dal concetto di causa; là il mondo naturale si subordinava all'umano e l'universo antropomorfizzato veniva fatto rientrare nelle finalità umane, assegnandogli una ragione e u-

na mèta; mentre qui la scienza fisica pretende di estendere i propri metodi e le proprie interpretazioni anche sulla sfera dei fatti storici e morali, restringendone lo studio legittimo alla semplice spiegazione causale. Le due fasi fondamentali di questa riduzione del fatto storico a quello fisico sono segnate così: in un primo tempo sotto la prevalenza delle dottrine fisico-matematiche si cominciò a trattare la società come una vera macchina e la si sottopose alle leggi della meccanica: del resto s'era fatto lo stesso anche nello studio dell'uomo. La Mettrie scrisse *L'homme machine*, i sensisti del diciottesimo secolo lo trattarono come un automa. Così come Quetelet inizia gli studi sociali con una *Physique sociale*, Comte li sistematizza nelle sezioni della *Statica* e della *Dinamica* della sua sociologia. Anche lo Spencer è partito dapprima da una concezione analoga, quando ha scritto la *Social Statics*. Ma in un secondo tempo alla prevalenza della idea meccanica si sostituisce quella dell'idea biologica. La rinnovazione delle scienze naturali fatta da Lamarck e Darwin estende la sua azione sulle dottrine politiche ed economiche. Le teorie organiche della società prendono il sopravvento su quelle meccaniche. La società trattata come un corpo vivente offre i propri fatti ad uno studio che tende ad assumere sempre più

i caratteri di una fisiologia vera e propria. Questo indirizzo che ha avuto il suo quarto d'ora di successo e ha trovato un così gran numero di continuatori devoti (Schaeffle, Worms, Lilienfeld, Sergi) conta nello Spencer il suo rappresentante più significativo, l'unico anzi che avendo fatto rientrare la teoria organica della società in un ordine sistematico di pensieri, se ne sia in pari tempo servito come d'un mezzo euristico capace di metodica applicazione e sviluppo. Superfluo osservare qui che la società-organismo non vale molto più della società-meccanismo; si tratta nell'uno come nell'altro caso di finzioni concettuali o simboli costrutti per analogia, di metafore il cui uso scientifico è giustificato nei limiti della loro utilizzazione, che poi è essenzialmente quella di esprimere attraverso il simbolo verbale il fenomeno associativo per sè stesso ineffabile e di facilitarne mediante la descrizione sensibile la comprensione. A rigor di termine nè la fisica nè la biologia che trattan corpi, possono spiegare la società che è essenzialmente spirito, cosicchè essa è di competenza esclusiva delle scienze psicologiche, come si scorge nella più recente fase dei moderni studi sociologici (Wundt, Simmel). Lo Spencer che aveva creato l'espressione di evoluzione superorganica per accogliervi il complesso dei fatti sociali, non ha

saputo dopo tutto trovare altra differenza tra l'esperienza biologica e quella sociologica, che assegnare la prima a un organismo *concreto* e la seconda a un organismo *discreto*. Il suo ragionamento è questo: una società è una forma dell'essere, una cosa reale; sebbene le parti che la compongono sieno unità discrete, la persistenza dei rapporti che esse attuano nello spazio occupato, implica nell'insieme di queste unità qualche cosa di concreto. La somiglianza degli attributi di una società con quelli di un corpo vivente si completa con l'analogia che le relazioni permanenti tra le parti sociali hanno colle relazioni permanenti esistenti tra le parti di un corpo vivente. L'accrescimento continuo sarebbe il primo e fondamentale tratto che società e organismo avrebbero in comune. Il secondo, la differenziazione progressiva di struttura accompagnata dalla correlativa differenziazione di funzioni. E non solo questo, ma anche aumento nella mutua dipendenza delle parti.

La divisione fisiologica del lavoro e quella sociale si corrispondono nei due aggregati. La dottrina cellulare, che trasforma la vita d'ogni organismo visibile in quella delle innumeri invisibili unità che lo compongono, rafforza la tesi della società-organismo. Infine la relazione tra vita delle unità e quella dell'aggregato presenta nei due casi questo

comune carattere: un incidente potrebbe distruggere l'aggregato senza l'immediata distruzione di tutte le sue unità, mentre poi, in via normale, la vita dell'aggregato è assai più lunga di quella delle parti che lo formano. Dovremmo dunque concludere che sebbene la vita dell'insieme sia il prodotto della vita delle sue unità, tuttavia essa è pur sempre qualche cosa di affatto diverso.

A distruggere questa arbitraria costruzione basterebbero poche osservazioni decisive: in ciò che metaforicamente si chiama la vita collettiva, unica e vera realtà è l'individuo; la società è mera astrazione, è un *ens rationis, pura idea*. Anzi neppur di società dovremmo parlare, ma di rapporti multipli di associazione. Nè vale il facile paragone che tra il presunto tutto sociale e le sue reali unità, gli individui, fanno i sostenitori della teoria organica, affermando che queste stanno al corpo sociale come le cellule all'organismo individuale. In questo, l'elemento cellulare o anche ultracellulare è ipotetico; la dottrina cellulare può essere vera o falsa, i nove decimi dell'umanità possono ignorarla, come difatti la ignorano, l'individuo però è, e continua ad essere, a sentire, a voler vivere. Se le cellule hanno una individualità biologica, esse la perdono nell'individualità integrale del tutto che le assorbe. La cellula quindi non ha praticamente valore

per la coscienza del singolo, mentre accade precisamente l'opposto nel corpo sociale, dove la parte, l'individuo umano, è reale, ed il tutto, la società, se pure è una realtà, è il mezzo per l'espressione del primo e non ha altro valore che quello che la parte le impresta. Senza contare che se l'accrescimento sarebbe sul terreno organico il tratto comune al corpo vivente e al corpo sociale, mancherebbero a completare la corrispondenza i due altri fatti fondamentali e imprescindibili alla definizione della vita: la nascita e la morte. Nella storia non potremmo registrare relativamente a un qualsiasi aggruppamento umano, a un popolo, una nazione, una gente, nè il momento del suo ingresso nè quello della sua uscita dal tempo.

§ 2. — Allo Spencer stesso non sfugge però l'estrema dissomiglianza che c'è tra organismo sociale e organismo individuale. Le parti di un animale o di una pianta costituiscono un tutto concreto, quelle di una società un tutto discreto. Al contatto ed alla stretta adesione delle unità viventi nel primo caso, si contrappone la separazione e la dispersione di esse nel secondo. Ma l'aggregato sociale supplisce a questa mancanza di coesione materiale delle sue parti, creandosi attraverso le funzioni del linguaggio emozionale o discorsivo il sistema della mutua loro

interdipendenza. E così giunge alla sua vera organizzazione. Resta ancora una differenza capitale da segnalare: nell'organismo animale, la coscienza non è mai cellulare bensì concentrata e unitaria; nell'organismo sociale ogni sua cellula, ogni individuo ha la sua coscienza, e conserva l'attitudine a sentire il piacere e il dolore personale, cosicchè, mancando il *sensorium* sociale, il benessere del tutto, considerato al di fuori di quello delle unità, non potrà mai diventare una finalità che possa venir proposta. E questa diventerà per lo Spencer la base del suo individualismo etico. (*Principles of sociol.* § 212-271).

Non seguiremo il nostro autore nello sviluppo particolareggiato delle sue analogie, che devono condurlo allo studio delle strutture e funzioni sociali e alla descrizione dei sistemi differenti di organizzazione adattati alle condizioni esterne e interne del gruppo sociale. Ci preme piuttosto riassumere nei tratti essenziali il frutto della sua indagine poderosa. A mio giudizio la sociologia spenceriana ha l'importanza che le deriva dalla doppia esperienza onde è risultata: quella del fatto sociale primitivo e quella del dato politico moderno. La stessa situazione dell'Impero britannico offriva allo studioso del problema il materiale caratteristico delle due posizioni estreme, quella degli

esperimenti embrionali ed elementari nelle colonie, e quella delle più complesse forme politiche nella madrepatria. A riunire saldamente i due anelli della catena, sarebbe mancata però allo Spencer la esperienza mediana, ossia la vera visione storica, perchè accanto al copioso notiziario raccolto circa i primordi quasi naturali del consorzio umano, e alla ricchissima e diretta informazione del presente stato civile, mancò a lui una corrispondente conoscenza adeguata del grande processo politico, giuridico ed ecclesiastico, quale si è realizzato nell'età classica e in quella cristiana.

§ 3. — La vita gregaria dell'umanità ha il suo inizio in uno stato che potremmo chiamare di nebulosa sociale e che lo Spencer definisce *orda*. Ciò corrisponde al principio evolutivo fissato, onde sempre si parte da una omogeneità indefinita e incoerente, per passare gradualmente a una eterogeneità definita e coerente. L'orda, rispetto alla società umana, rappresenta quello che è la nebulosa riguardo alla materia cosmica, uno stato cioè di indistinta diffusione. L'esistenza di un siffatto protoplasma sociale è però più una ipotesi che un dato di esperienza, press'a poco come avviene della nebulosa solare nella teoria di Kant e Laplace. Quand'anche discendessimo alle più basse espres-

sioni dell'umanità vivente (Boschimani, selvaggi di Borneo, Veddhas di Ceylan) presso i quali difetta quasi ogni traccia di ordinamento sociale, non avremmo ancora raggiunto il vero stato dell'orda, ossia la materia sociale ancora diffusa, ma piuttosto ciò che il sociologo propone di chiamare la *società semplice*, un aggregato elementare, senza vera struttura politica, costituito di un numero limitato di individui e relativamente omogeneo. La sopravvivenza di questa forma sociale è condizionata da uno stato di pace inalterata. Ma questa possibilità è rarissima e ad ogni modo fuori dell'orizzonte storico.

Il vero processo evolutivo si inizia nell'orda stessa mediante le prime differenziazioni. E queste sono di doppia natura: quelle che tendono alla formazione della struttura familiare e quelle che mirano alla formazione dell'apparato politico. Tendere, mirare, non sono forse espressioni esatte in questa sociologia spenceriana, in quanto presuppongono una idea di fine, mentre tutto il sistema sembra escludere ogni problema teleologico, per non lasciar sussistere che quello etiologico. Di fronte agli umani istituti, e alle loro trasmutazioni, dove sembrerebbe così naturale per parte del loro interprete la domanda del perchè nel senso di *ut*, lo Spencer pare abbia voluto ignorarla a bella posta o escluderla. Egli non conosce altro

perchè dei fatti umani o naturali che quello causale. Non possiamo quindi dire quale sarebbe stata la sua risposta relativamente alla questione della genesi dei fini, che ad ogni momento storico dell'umanità troviamo impliciti nelle sue istituzioni e nei suoi costumi, e nei quali compendiamo i valori d'una civiltà non solo, ma anche i moventi e le direttive delle sue trasformazioni.

§ 4. — Istituzioni domestiche e istituzioni politiche rappresentano per lo Spencer i prodotti divergenti di una differenziazione primaria che si compie in quell'omogeno iniziale che è l'orda umana sotto l'impulso di necessità ben distinte e allo scopo di provvedere a bisogni affatto diversi. Fin da principio è attuata una vera divisione di lavoro: sotto lo stimolo dell'istinto di riproduzione si originano le forme domestiche, come sotto quello della difesa le forme politiche. Egli è indotto quindi a ripudiare quella dottrina che poneva a fondamento della vita politica la famiglia stessa, e concludeva alla teoria patriarcalistica dello Stato, che ebbe in Sumner Maine il suo maggior sostenitore. E' questo un punto sul quale si può dire che ormai la discussione sia chiusa: l'opinione del filosofo ha trionfato di quella del giurista; la separazione originaria fra le due strutture è accettata e confermata stori-

camente, per esempio, nel caso classico di Roma. Lo stato romano non è tanto sorto dalla riunione delle *gentes*, quanto piuttosto contro di esse, per una specie di separazione tra l'elemento pubblico e l'elemento privato. Questo non esclude però che molte volte la famiglia perda il suo carattere strettamente genetico per diventare un istituto economico politico e sopratutto religioso.

Di questo studio dei primordi sociali e delle condizioni particolari che li hanno determinati, la parte di maggior interesse è quella che l'autore ha dedicata alla ricostruzione dell'atmosfera spirituale entro cui la coscienza primitiva si muove e si orienta. Col sussidio di una larga scorta di fatti, aiutato da una poco comune abilità di coordinazione e di deduzione, egli riesce e ricomporre questo quadro di una umanità preistorica, i cui fossili per noi più importanti non sono negli ossami o nella suppellettile archeologica dei cavernicoli o dei palafitticoli, bensì nelle sopravvivenze psichiche di quegli strati umani che son sotto questo aspetto rimasti più vicini allo stato di natura. Qui lo Spencer è stato veramente novatore; i suoi studi hanno fatto scuola; sul suo esempio e molte volte sulla traccia da lui indicata una scienza nuova, la demo-psicologia, si è costituita. Una profonda rivoluzione nel campo delle dottrine relative all'interpreta-

zione della vita emozionale e intellettuale del selvaggio e dei prodotti specifici di essa nel mito e nelle credenze religiose si è per merito suo effettuata.

Distrutto in primo luogo il vieto pregiudizio, che assegna all'uomo primitivo in confronto al moderno una superiorità fisica, che lo compenserebbe della deficienza intellettuale, e questo sia dal punto di vista della forza muscolare come della potenza dei sensi specifici, passa al lato psichico: qui lo soccorre il confronto con la coscienza infantile. Le due anime, quella del primitivo o del selvaggio e quella del bambino si corrispondono. Questo è diventato a partire dallo Spencer uno dei motivi più comuni degli studi psicologici moderni. Una vera psicogenesi dell'individuo come della razza ha potuto così fondarsi non senza notevole capacità di sviluppi e risultati euristici. Distinguendo della vita spirituale i due aspetti fondamentali, l'intellettuale e l'emotivo può dirsi che inetto all'astrazione il selvaggio presenti concezioni semplici concrete e spontanee, colga delle cose e dei loro rapporti il solo aspetto superficiale e esterno, stabilisca tra i fenomeni più una relazione di successione che di causalità, non possa avere idee generali e sintetiche e sia nello stesso tempo incapace della minuta analisi dei fatti. Rispetto poi alle sue volizioni e ai suoi senti-

menti, l'analogia colla coscienza infantile si fa anche più stretta e compiuta. Irascibilità, vanità, impulsività, volubilità continua sono i tratti caretteristici della psiche primitiva dal lato affettivo. La sua sentimentalità è un diretto risultato di queste attitudini psichiche; quando quindi parliamo della moralità presso le razze inferiori ci conviene tener conto di questi coefficienti psichici sia dal lato dello scarso sviluppo intellettuale sia da quello di una affettività ancor incerta e infantile. (*Princ. of Soc.* § 24-48).

§ 5. — Di questa indagine la parte più originale e quella che ha anche eccitato di più la curiosità e l'interesse, sollevando adesioni e avversioni tenaci quanto irriducibili, è la nota teoria sull'origine e sviluppo della coscienza religiosa e delle forme colturali in cui essa si concreta lungo il corso dell'umana civiltà. Rivive nella sua interpretazione per una parte l'antico pensiero epicureo che riconduce al terrore la genesi del fenomeno religioso (*Primus in orbe deos fecit timor*), mentre identificandosi poi questa paura nel timore dei defunti per modo che alla base di ogni religione stia un culto degli spiriti, sia per propiziarli sia per scongiurarne i malefici influssi, lo Spencer finisce per far risorgere nel suo sistema un vago evemerismo. La idealizzazione e l'espansio-

ne della personalità umana, quale si è mostrata nelle sue più potenti espressioni fisiche e mentali porta necessariamente alla costituzione della classe suprema delle divinità. Il superiore e il divino coincidono, donde la tendenza spontanea all'apoteosi degli uomini, che a qualunque titolo si sieno segnalati. L'universalità dell'antropomorfismo trova la sua ragion d'essere in ciò che la *concezione* dell'uomo divino ha avuto per antecedente la *percezione* dell'uomo potente.

Ma come giunge l'uomo a questa rappresentazione di un al di là, come riesce a popolarne lo squallido regno di ombra e di mistero dell'infinita legione di larve genii spiriti, che il sistema dei riti è destinato a legare al proprio servigio? In altre parole, per quali vie si opera nella mente l'arbitraria duplicazione del reale per guisa che accanto al visibile si collochi l'invisibile, al naturale si contrapponga il sovrannaturale, all'umano il divino?

La descrizione di questo processo psicologico può riassumersi così: alla coscienza del primitivo non sfuggono i frequenti cangiamenti di cui è teatro il mondo. Nel cielo, come sulla faccia della terra, il suo occhio li segnala e li segue. Gli oggetti celesti e terrestri, nuvole, astri, meteore, turbini, nebbie, tutte queste cose appaiono e dileguano,

fornendo al senso esempi svariati e continui della scomparsa misteriosa di quelle cose di cui l'apparizione non era stata meno inesplicabile. Nasce di qui per l'uomo l'idea prima che queste diverse entità abbiano il potere di manifestarsi e di celarsi volta a volta. Analogamente l'azione del vento lo persuaderà che c'è una forma invisibile di esistenza che possiede una determinata potenza. Ciò rende plausibile la fede in un secondo ordine di cose che esista oltre i limiti di quelle sensibili. Accanto alla concezione di una condizione visibile e di una condizione invisibile, che molte cose presentano, viene spontaneamente a formarsi una correlativa concezione di dualità. Ognuna di quelle cose è doppia in un certo senso visto che è in possesso di due maniere d'essere complementari. Questa storia mentale di una delle idee fondamentali, destinata a rappresentare sul teatro della coscienza umana la parte di protagonista nel dramma millenare della vita religiosa e anche di quella filosofica, generando tutto il dualismo contenuto nelle coppie antitetiche: corpo e anima, materia e spirito, natura e Dio, realtà e idea, mondo sensibile e mondo intelligibile, fenomeno e noumeno, è davvero una delle pagine di demopsicologia più interessanti che sieno mai state scritte. Dualità nelle forme dell'esistenza dei reali, non solo, ma anche

passaggio dall'una all'altra, quindi metamorfosi, il che conferma l'opinione che ogni oggetto non sia soltanto quello che sembra, ma sia in potenza anche qualche altra cosa.

Ma quest'opera di raddoppiamento del reale non si limita agli oggetti esterni a lui, ben presto l'uomo la potrà estendere anche a sè stesso. L'ombra è un'esistenza vera e propria, che appartiene alla persona che la proietta. Aggiungete a ciò le esperienze analoghe dell'eco e dell'immagine riflessa, e voi vedrete rafforzarsi grado a grado questa supposizione della dualità di ogni esistenza. Ci voleva però perchè l'insieme eterogeneo di queste idee grossolane potesse ordinarsi a sistema, un modello tipico di dualità, che assumesse l'ufficio di principio organizzatore. L'uomo ha trovato in sè stesso questo esempio massimo, che doveva iniziarlo alla rivelazione di un misterioso *ultra* della propria esistenza personale: il sogno, il sonnambulismo, e più ancora gli anormali stati d'insensibilità della sincope e dell'apoplessia, queste forme temporanee della incoscienza, che non tardarono a legarsi nel suo spirito con la forma imponente duratura di inconscio, donde l'altra parte di noi, il nostro doppio che si è distaccato , non può ormai più richiamarsi; la morte. Ecco compiersi così nell'esperienza soggettiva l'unificazione delle esperienze oggettive, e radi-

carsi nella teoria spiritica la fede che diventerà incrollabile in una doppia realtà, in un doppio mondo delle cose e di noi; ecco fondato il dogma che afferma l'esistenza dell'invisibile e la vita futura. L'ultimo passo su questa via, suggerito del resto dall'esperienza dell'invisibile che si fa visibile, e del ritorno di ciò che era scomparso, consistette in questo che tra i due mondi e tra le due esistenze si supponessero multipli sistemi di rapporti, arcani sì, ma non del tutto inaccessibili e che si escogitassero i mezzi adeguati per poterli regolare. La credenza che le anime dei defunti, ossia i doppi dei loro corpi, fossero la causa di tutte le cose strane e misteriose che potessero accadere ha spinto il primitivo a difendersene, con l'aiuto di esorcismi e stregoni, o inversamente a propiziarsele con la preghiera e col sacrificio. Ogni forma di rito trarrebbe la sua origine da queste pratiche. Oltre ai prodotti quasi aberranti del culto degli antenati che risultano dall'identificazione loro cogli idoli, cogli animali, colle piante, vi sono gli sviluppi diretti di questo culto. Nella tribù, il capo, lo stregone o qualche altro personaggio rispettato già nella vita perchè capace di una potenza di natura e di portata ignote, deve inspirare un più alto grado di timore, allorchè dopo la morte, ha acquistato quell'altra potenza che tutti gli spiriti pos-

seggono. Lo straniero apportatore di nuovi trovati, il conquistatore di razza superiore già trattati in vita quali esseri preminenti, vengono adorati dopo morte come esseri sovrannaturali. Partendo dall'idea dell'altro sè stesso vagabondo, che il sogno suggerisce, passando a quel doppio umano che se ne va al momento della morte, e quindi da questo spirito, cui non attribuiva dapprima che una vita temporanea, venendo a spiriti che esistono per sempre e il cui numero va sempre crescendo, il primitivo perviene a poco a poco a popolare lo spazio ambiente d'esseri sovrannaturali piccoli e grandi, che nel suo pensiero diventano le cause di tutto quello che è straordinario.

Formulando una conclusione generale delle indagini compiute il sociologo può affermare, che se per un lato la condotta dell'uomo dell'età antichissime è in parte determinata dai sentimenti coi quali considera gli uomini che lo circondano, dall'altro lato essa è anche in parte determinata dai sentimenti con i quali considera gli uomini che hanno cessato di esistere. Una formula concisa riassume il duplice aspetto di questa condotta umana: la *paura dei vivi* è il punto di partenza del governo politico, la *paura dei morti* il punto di partenza del governo religioso. Come tutte le istituzioni umane, anche la religione ha prodotto il suo male

come il suo bene. Molte volte i comandi religiosi sono stati indirizzati contro le azioni antisociali, come quando si pose la proprietà sotto la protezione divina minacciando pene contro i violatori di essa. Altre volte invece la religione servì a legittimare l'usurpazione e il privilegio delle caste sacerdotali. In genere il sociologo evoluzionista ritiene che le istituzioni ecclesiastiche sieno un grande meccanismo di conservazione; per esse i vecchi costumi si sono trasmessi tradizionalmente di secolo in secolo. Utensili, lingue, scritture del più remoto passato e ormai usciti dall'uso, si conservano tutt'ora nei riti sacri. La solennità dell'atto liturgico è in gran parte arcaismo. « L'ecclesiasticismo, conclude lo Spencer, rappresenta come la continuazione e il rapporto tra il passato e il presente ». Ma non si ferma qui: egli raccoglie in una efficace sintesi il suo pensiero circa il passato e l'avvenire della religione. Nella coscienza del primitivo a parlar propriamente non c'è ancora nè idea nè sentimento religioso. Solo col progresso della civiltà si forma l'idea dell'essere soprannaturale, derivandola da quella dell'essere naturale, mediante una distinzione che di più in più si afferma. Un processo di progressiva dematerializzazione dello spirito si compie parallelamente a quella del dio, favorita dallo sforzo compiuto per raggiun-

gere una logica comprensione dell'azione soprannaturale. Il dio esce poco a poco dal mondo sensibile, cessa d'esser tangibile, non può più esser veduto, nè inteso. Poscia accanto alla distinzione di ciò che è semplicemente fisico e appartiene alla natura da ciò che ha valore spirituale e appartiene all'uomo, un'altra distinzione è posta: nell'umano si separano gli attributi mentali da quelli sentimentali. L'uomo crea la sua propria psicologia; nel corso della evoluzione sociale e della concomitante evoluzione intellettuale si costituiscono e vengono a coscienza tanto le idee quanto i sentimenti che distinguiamo con l'espressione di religiosi, attingendo attraverso un processo di causazione che sarebbe facile a seguire l'una tappa dopo l'altra, le forme attualmente raggiunte presso le razze incivilite. Dallo Zeus omerico a quello platonico, dallo Jahvè delle fonti mosaiche a quello dei Profeti, un progresso dell'idea divina si è compiuto che essenzialmente consiste nel *disantropomorfizzare* Dio, togliendogli quelle qualità umane tanto fisiche che morali delle quali fu primitivamente vestito. Pel teologo Dio diventa l'essere, l'assoluto, il puro atto, la sostanza, la causa, il tutto e altrettali astrat tezze.

Postici su queste direttive, quali anticipazioni potremo fare circa l'evoluzione delle

idee e dei sentimenti religiosi dell'età future? Un duplice fatto deve essere segnalato: lo svolgimento dei sentimenti superiori non tollera più che si possano attribuire alla divinità passioni basse e volgari, come il progresso intellettuale rifiuta le interpretazioni del divino che offendono la mente colla loro grossolanità. Ecco perchè gli uomini saranno indotti sempre a respingere da Dio i caratteri antropomorfici superiori che essi hanno attribuito alla Causa Prima, come da gran tempo ne hanno eliminato gli inferiori. Nello stesso tempo il concetto di Dio che fin dalle origini mostra una tendenza ad allargarsi, guadagnando di universalità, deve continuare questa sua espansione fino al punto che, soppresso ogni limite, esso faccia posto a uno stato di coscienza, che eccedendo ogni forma del pensiero distinto, ossia il pensiero di qualche cosa a noi conosciuta o almeno da noi concepibile, diventi appunto il pensiero dell'inconcepibile, dell'ineffabile, pur rimanendo però sempre uno stato della nostra coscienza, al quale deve corrispondere qualche cosa fuori di essa che lo determini.

L'obbiezione che se la credenza primaria è assolutamente falsa, ogni credenza che ne deriva deve esser pur falsa, parrebbe decisiva, e tal sarebbe, se le premesse fossero vere. Ma, confessa lo Spencer, per quanto

inattesa possa sembrare alla più parte dei lettori, la risposta è questa: fin dal principio un germe di verità si contiene nella concezione primitiva, e cioè la verità che la potenza che si manifesta nella coscienza, non è che una forma, differentemente condizionata, di quella potenza che si manifesta al di là della coscienza stessa. Concluderà quindi il filosofo evoluzionista coll'identificazione di Dio con quell'inconoscibile posto nei *Primi Principi*, cioè con la forza infinita e eterna donde tutte le cose procedono. Quelli che credono che la scienza possa dissipare le credenze religiose, ignorano dunque che tutto quello che essa può eliminare di misterioso dalle interpretazioni antiche, si aggiunge alle nuove? La scienza nel suo progressivo svolgimento, non toglie, ma complica i misteri, aumentando ne' suoi cultori la capacità di sentirne il fascino profondo. Paragonate infatti le impressioni che riceve un biologo di fronte al protoplasma, o un geologo di fronte al ghiacciaio, con lo stato d'animo di un uomo del volgo o anche di un semplice *touriste* posti in faccia a qualche fenomeno naturale.

Con questo non si vuol dire che nel passaggio dalla fede alla scienza non vi sia progresso, che anzi lo accrescimento mentale è evidente: ad una spiegazione che era plausibile solo apparentemente, quella contenuta

in un principio dommatico, la scienza ne ha sostituito un'altra, che facendoci retrocedere di qualche passo sopra una posizione di certezza, ci lascia qui faccia a faccia con ciò che è e rimane tutt'ora inesplicabile. Una verità deve dunque diventare per noi sempre più luminosa: la verità che esista un Essere Imperscrutabile, che si rivela a noi dappertutto, ma del quale l'uomo di scienza non può trovare nè concepire nè il principio nè la fine. Cosicchè in mezzo a tanti misteri, che si fanno tanto più misteriosi quanto più li tentiamo e li frughiamo, si affaccia allo spirito dell'uomo una assoluta certezza: noi ci sentiamo sempre in presenza di una Energia infinita e eterna (*Princ. of Soc.* § 53-206; 659-660).

Se, come egli stesso ha affermato, la struttura politica ha la sua specifica ragion d'essere in una funzione di attacco o di difesa contro i nemici, si dovrebbe concludere che la guerra ha avuto nella concezione sociologica dello Spencer tale importanza da farne il caposaldo nello sviluppo delle istituzioni civili e politiche. Nè possiamo maravigliarcene, se consideriamo l'influsso che sulla sua dottrina hanno esercitato le torie biologiche, dominate in quel tempo dal trasformismo darwiniano, che pose la generale legge della *struggle for life* come base della selezione naturale e quindi della trasforma-

zione progressiva delle specie. A sua volta, ben si sa, Darwin derivava il suo principio di lotta per l'esistenza dall'antagonismo tra la produzione e la riproduzione già segnalato dal Malthus. Nell'umanità la guerra è la forma caratteristica di questa lotta e vi compie l'ufficio selettivo non solo, ma anche quello organizzativo. Spencer non nega nel campo della sociologia come in quello della biologia, l'utilità della lotta, e per quanto possa repugnare alle nostre opinioni preconcette, la funzione civilizzatrice della guerra gli sembra incontestabile. Considerata da un punto di vista generale, la guerra è forse il fenomeno più vasto nel quale si sia storicamente esplicata l'attività umana; essa ha fatto uscire gli uomini dallo stato di primigenia omogeneità dell'orda, e dalla relativa eguaglianza delle società semplici; ha formato le prime differenziazioni nell'organismo sociale, specializzando organi e funzioni; ha via via creato tutta la struttura politica nella sua squisita complicazione. Sotto la necessità della difesa ha potentemente stimolato l'intelligenza, indirizzandola a molte scoperte e conquiste tecniche, alle quali più tardi si coordina il progresso delle stesse moderne industrie manifatturiere. Colla vittoria dei più intelligenti, dei meglio armati, dei più adatti, in una parola, la guerra ha assicurato alla specie il consolidamento

dei progressi lentamente acquistati, ha formato la civiltà. Anche nel campo morale dobbiamo a essa alcune qualità utili della vita sociale, principalissima la *solidarietà*, la quale appunto nel comune pericolo e nel bisogno della più stretta cooperazione ha avuto largo campo ad affermarsi. E' anche probabile che nello stesso sviluppo del senso estetico e nella produzione artistica l'esercizio dell'attività militare e l'educazione guerresca abbiano avuto una parte decisiva.

§ 6. — La struttura statale è collegata fin dagli inizi con la funzione militare. Di fronte alla necessità della lotta, lo stato di indefinita e incoerente omogeneità primitiva del corpo sociale subisce una notevole mutazione. Si impone al gruppo una contrazione delle sue unità, per offrire al nemico una maggior resistenza: avviene cioè precisamente in esso quell'integrazione che la legge di evoluzione ci ha fatto conoscere. Inoltre un bisogno di unità e direzione consigliano la scelta di uno o più capi, e questo significa che in seno all'orda si opera una differenziazione fra coloro che sono chiamati a comandare e quelli che devono obbedire. La origine militare del capo politico raccoglie a suo favore un gran numero di prove storiche. Questo capo ebbe dapprima un potere transitorio, e semplicemente elettivo, ma è

naturale in lui la tendenza a renderlo permanente e anche ereditario. Condizione favorevole a questa trasformazione può dirsi lo stato quasi perpetuo di guerra in cui si sono trovate le tribù primitive. Per la frequente associazione del potere politico col religioso nella stessa persona riuniti, il capo estende e rafforza notevolmente la propria autorità, riveste sè e la sua famiglia di un carattere sovrannaturale e fonda una dinastia. Sorge così il primo elemento di unità politica rappresentato dal principio monarchico ereditario. Ma creato un modello, come sempre avviene, opera una legge di analogia, e si costituisce, pure in conseguenza della funzione militare, una seconda gerarchia, quella dei pochi, degli eletti, i nobili. In origine essi non sono che i guerrieri migliori, i capi minori che si stringono intorno al capo supremo, formando per i bisogni della lotta una specie di stato maggiore o di consiglio di guerra. I corpi consultivi nascono di qui, se anche in seguito cangiano natura e funzione. Finalmente l'ultimo elemento, quello popolare, ha anch'esso, in quanto coefficiente della costituzione politica, un'origine militare. Le prime assemblee popolari non sono altro che l'esercito stesso raccolto prima della spedizione guerresca. Il che si può desumere anche dal fatto che l'intervento all'assemblea era con-

cepito non tanto come un diritto quanto come un dovere, risultando dall'originario obbligo militare. E un'altra prova l'abbiamo in ciò che anche in seguito il popolo assisteva armato alle riunioni politiche. L'intera costituzione politica adunque ne' suoi tre fattori cardinali: re, nobiltà e popolo, appare come il risultato della stessa funzione guerresca.

Ma anche l'ingrandimento successivo dello stato è spesso la sua conseguenza. Infatti per le necessità della lotta si stringono fra i gruppi affini quelle alleanze che son la prima forma di confederazioni internazionali e che da transitorie fatte permanenti, conducono alla fusione. E non solo per questa via della cooperazione militare, ma per effetto della conquista si estende il processo di integrazione politica, i vinti essendo a forza incorporati nei vincitori, sia come soggetti sia come schiavi. Nuove distinzioni così si aggiungono alle prime nel corpo sociale, e queste ultime interessano più specialmente il sistema delle classi e l'assetto economico, dove l'azione esercitata dall'ordinamento militare e dal fenomeno bellico, è rilevantissima. Il feudalesimo con il diritto sovrano del capo e la stretta gerarchia dei vassalli è, come costituzione economica, il riflesso di un dato tipo militare. La classe dei guerrieri è qui insieme la classe dei pro-

prietari. Altro esempio dello stretto rapporto fra struttura militare, politica ed economica ce lo offre la costituzione serviana, nella quale il popolo romano si presenta coll'aspetto di un esercito distinto in classi fra le quali la funzione militare e quella politica sono distribuite in base alla posizione economica.

La guerra sembra esser stata così una necessaria funzione perchè l'umanità potesse uscire da quello stato di indefinita omogeneità, donde il viver consorziale prese le mosse. E infatti là dove per circostanze peculiari di luogo il fenomeno guerresco non potette verificarsi, vediamo continuare la loro oscura esistenza le piccole società semplici prive quasi di struttura politica; nelle loro pacifiche convivenze non c'è alcuna traccia di quella ricca differenza di organi, di quella complicata molteplicità di funzioni, che condizionano una civiltà e determinano il suo progresso. Per questo le giudichiamo inferiori, ancorchè poi sieno per molti lati degne di considerazione: i sentimenti di uguaglianza e di solidarietà vi son assai svolti; presso queste popolazioni, che presentano la vita sociale allo stato embrionale, troviamo però più sviluppata che altrove l'idea di onestà, e più coltivate le qualità morali dell'animo. Non esiste quindi, conclude il filosofo evoluzionista, un rap-

porto necessario fra la superiorità affettiva e morale e la superiorità del tipo sociale. Che se poi un suo lettore gli domandasse come questa idea possa conciliarsi con quella di progresso, lo Spencer risponderebbe che, pur accordando che senza perpetue lotte non sarebbero sorte le civili società, e che perciò a tal uopo era indispensabile una forma dell'umana natura che fosse a ciò adattata per la sua feroce intellettualità, si può nello stesso tempo affermare che, sorte una una volta queste società, la brutalità del carattere nei membri del consorzio, cessando d'essere necessario per la cessazione del processo di formazione, deve scomparire. Come d'un organo che si atrofizzi quando cessi la sua funzione, la combattività aggressiva e crudele, che è il correlato della vita militare, scomparirebbe quando i bisogni della violenza cessassero di farsi sentire. Insomma l'applicazione alla sociologia di un dato biologico: la rudimentalità di organi che non hanno più funzioni utili. Con una visione, che può essere tacciata di soverchio ottimismo, egli conclude: mentre i vantaggi acquisiti si consolidano come un patrimonio ereditario durevole, i mali devono diminuire e lentamente scomparire (*Op. cit.* § 437-438).

§ 7. — La sociologia rimane così dominata da un potente contrasto: due opposte forme stanno di fronte; la militare e la industriale. Base della società è la cooperazione, ma questa può assumere due forme principali: può essere il risultato di un sistema coattivo e imposto (regime dello *statuto*) ovvero può essere frutto spontaneo di un accordo deliberato (regime del *contratto*). Spinta alla prima forma di cooperazione sono gli interessi pubblici, i quali subordinando a sè quelli privati costringono l'azione di ciascuno a certe speciali modalità per conseguire lo scopo utile a tutti. A dar origine alla seconda maniera operano gli interessi privati liberamente sentiti, che inducono le unità sociali a riunire spontaneamente i loro sforzi, dirigendoli verso la soddisfazione dei loro bisogni. La prima forma è detta militare dallo Spencer, la seconda industriale. In tutti quanti gli istituti sociali si fa sentire l'influsso dell'uno come dell'altro tipo. Così accade nelle istituzioni domestiche, alla cui descrizione e sviluppo è consacrata una sezione importante della sociologia, dove le fasi dell'endogamia e dell'esogamia, dell'etairismo, della poliandria, della poliginia e della monogamia riguardo al rapporto coniugale, del matriarcato e del patriarcato rispetto al rapporto parentale, sono seguite nel loro processo evolutivo. Il

militarismo domestico risulta dal fatto che la famiglia si presenta potentemente unificata intorno al suo capo e quasi in lui personificata, per modo che gli altri membri della famiglia non godono veruna libertà di movimento. Un tale assetto domestico corrisponde a una società eminentemente militare. La famiglia romana ne fornirebbe il classico esempio. Anche il diverso trattamento tra figli e figlie avrebbe qui la sua radice, perchè nelle società militari i maschi hanno naturalmente la prevalenza, come si vede assai bene nell'epoca feudale. Nella società industriale invece avviene quello che il Summer Maine, alla cui opinione lo Spencer si accosta, chiamava la disintegrazione della famiglia, quando scriveva: « l'unità di una società antica era la famiglia, quella di una società moderna è l'individuo. Il potere paterno perde del suo carattere di assoluta autorità, e tutti i membri acquistano nella famiglia una condizione di relativa indipendenza. La donna sopratutto si avvantaggia di questa trasformazione, acquista maggiori libertà e maggiori diritti, mentre in pari tempo si pareggiano le posizioni dei figli e delle figlie. Così il dispotismo, che caratterizza una comunità organizzata in vista della guerra, è correlativo al dispotismo domestico, e reciprocamente la libertà, che caratterizza la vita pubblica in una comu-

nità industriale, caratterizza anche la vita domestica che l'accompagna. In un caso la cooperazione forzata è la regola comune, nell'altro prevale- la cooperazione volonta ria. Declinando il militarismo e affermandosi l'industrialismo, acuendosi da un lato la coscienza del diritto personale e il sentimento di simpatia per il diritto altrui dall'altro, tutto il sistema delle relazioni domestiche si deve orientare verso il rispetto della libertà e della personalità dell'individuo. Da queste premesse deve dedursi una verità generale che lo Spencer vuol sottoposta alla meditazione degli uomini politici e dei filantropi: ogni creatura deve per sopravvivere rispondere a due esigenze antagoniste; durante l'infanzia ogni individuo deve ricevere soccorsi proporzionati alla sua incapacità, ma una volta giunto alla sua maturità deve ricevere profitti proporzionati alla sua capacità. La specie scomparirebbe in una sola generazione se i genitori non si conformassero alla legge dell'infanzia; lo stesso accade per la legge dell'età adulta, poichè se la prosperità non variasse in ragion della capacità, gli adulti meno meritevoli vincerebbero i più meritevoli (*Op. cit.* § 320-340).

Anche in quelle istituzioni che l'autore chiama cerimoniali, spiega la sua influenza il tipo militare. Il cerimoniale trae la sua origine dalla subordinazione del vinto di

fronte al vincitore. Tutte le pratiche della così detta etichetta si riducono ad atti di sommissione e di preghiera, che il vinto compie per ottener scampo o mercè dal suo vincitore. Nascono quindi dalla guerra e si accompagnano al rigido costume militare, talchè prendono uno sviluppo più considerevole appunto là dove, come nella società feudale, la struttura sociale abbia un carattere spiccatamente guerresco, mentre tendono a dileguare man mano che la società si industrializza. Ognun sa che Americani e Inglesi sono i popoli meno cerimoniosi del mondo.

E nemmeno le istituzioni religiose si sottraggono a questa dipendenza dalla forma militare. C'è nel politeismo di molti popoli un ordinamento militare degli dei corrispondente a quello degli uomini.

Nella società militare predomina un forte spirito di vendetta e un alto concetto dell' onor militare, che è appunto causa dell'esercizio di quelle vendette. La vita umana vi è tenuta in poco conto, per cui l'omicidio è assai frequente, come scarso è il rispetto della libertà, durissimo il servaggio, poco tutelata la proprietà e disprezzato il lavoro. Le doti e virtù più pregiate: la ubbidienza e la lealtà; i maggiori delitti: il tradimento e l'insubordinazione. Nella civiltà militare il progresso è giudicato quale

opera diretta e personale dei grandi uomini, e ha carattere arbitrario. Il senso della mutua simpatia non ha campo di espandersi; soffocato durante la lotta, non può sufficientemente affermarsi nei brevi periodi di pace. Una società industriale ha naturalmente caratteri opposti, notando però che non vi è mai una distinzione assoluta tra i due tipi, almeno nella fase presente, nessuna società raggiungendo mai il perfetto tipo industriale, solo alcune accostandovisi più delle altre. Ma il trionfo finale dell'industrialismo è il portato necessario di una ulteriore evoluzione. Esso importa come sua condizione la cessazione dell'attività guerresca, che avrebbe dato alla civiltà tutto quello che poteva. Anche per lo Spencer il principio darwiniano della lotta per l'esistenza si specifica nell'umanità nel fatto della guerra, ma egli non è disposto ad ammettere che in esso si esaurisca l'intero processo selettivo, cui la evoluzione super-organica è legata. Fra le società umane sono possibili altre forme di lotta oltre quella violenta; tali sono le concorrenze economiche e culturali, che hanno per risultato di collocare i popoli sopra una scala di cui essi occupano i vari gradini secondo lo sviluppo della loro cultura e delle loro industrie. E dal fatto che la lotta militare potette esser utile in passato non se ne può concludere neces-

sariamente l'utilità avvenire. Che se appunto scopo di ogni lotta è la selezione progressiva delle forme viventi individuali e collettive, lo Spencer dimostra che tale effetto raggiunto dalla lotta guerresca in passato, non si può dire si ottenga più nello stato presente di cose. Eugeneticamente parlando, la guerra che fu selettiva quando, combattuta da un intero gruppo contro un altro, portava all'eliminazione dei più deboli, dei meno adatti alla lotta sia per difetto di corpo che di mente o d'animo, non è più tale oggi che è combattuta dalle parti preventivamente scelte delle società belligeranti. I corpi militari, che sotto il nome di eserciti, esse si oppongono sono il frutto di una selezione delle loro parti migliori. In tal caso nella lotta armata si realizza quello che i Tedeschi chiamerebbero l'*Ausrottung der Besten*. Oltre a ciò egli pensava che dovrebbero sempre ostacolare l'esercizio della violenza, per un lato il maggior valore accordato dalla nostra coscienza civile alla vita umana, tanto invece deprezzata nelle fasi barbariche e selvagge, nonchè il senso più elevato della personalità da noi acquistato in confronto alla sua depressione sotto il giogo disciplinare che il costume militare impone; come dall'altro canto il più esteso sentimento dell'umana simpatia, rafforzato dalla nostra maggior sensibilità nervosa, che dovrebbe

renderci meno sofferenti del dolore fisico nostro e altrui.

§ 8. — Sarebbe troppo facile obbbiettare che le più recenti esperienze storiche hanno crudamente distrutti con l'urto brutale d'una realtà paurosa, questi e altri sogni irenistici e in genere scalzato dalla base il vago umanitarismo ottimistico di molti pensatori, che pur nutriti di scienza positiva e rigidi dogmi trasformistici, non disdegnavano di abbandonarsi agli impulsi del loro generoso idealismo e di tracciare accanto alla ipotesi di una animalesca *descent of man* anche una sua *ascent* pressochè divina. Con tutto ciò non vuolsi nemmeno dimenticare che allo Spencer degli ultimi anni e degli estremi ammonimenti (*From Freedom to Bondage; Facts and Comments*) non sfuggiva punto che il corso da lui segnato all'evoluzione sociale minacciava di essere seriamente impedito e forse anche invertito. Già del resto nell'ultima sezione della sua vastissima opera (*Industrial Institutions*, 1896) riprendendo in esame quella opposizione tra società militare e società industriale, che è il fondo del suo sistema politico, ammetteva probabile una ripresa del militarismo sotto la veste più o meno ingannevole e seducente delle dottrine socialistiche di varia scuola, che in Inghilterra e molto più sul

continente audacemente si affermavano, passandovi dalla teoria alla pratica. Egli identificava questa trasformazione, per lui regressiva, nel fatto che al possesso dell'individuo per parte di sè stesso venisse gradualmente sostituendosi il possesso dell'individuo per parte di altri, ossia dello Stato. Questa tendenza si viene affermando sempre più domandando le moltitudini alle leggi un crescente benessere e sforzandosi i legislatori di soddisfare le speranze che essi stessi hanno fatto nascere, talchè vediamo dovunque la vita delle unità fondersi progressivamente nella vita del tutto. Che concluderne? Avvento di un nuovo dispotismo militare? Decadenza graduale seguita da totale estinzione della civiltà? Invasione per parte di popoli, la cui forza non sarà distrutta dalla protezione accordata ai deboli? Lo Spencer era incline a crederlo, ma nonostante queste poco liete prospettive circa i destini della società moderna, sopravviveva in lui un fondo ottimistico irriducibile quando a mo' di conclusione aggiungeva, ritornando a un'idea espressa mezzo secolo prima: « l'uomo definitivo sarà quello i cui bisogni individuali coincideranno con quelli del tutto. Sarà l'uomo che agendo spontaneamente nel senso della propria natura, adempirà insieme la sua funzione d'unità sociale, e che perciò non potrà così agire nel senso

della propria natura se non perchè tutti faranno lo stesso ». (*Op. cit.* § 850-853).

E se anche più tardi simile ad un vecchio Iddio corrucciato, egli rivolga un ultimo sguardo al mondo, dove si travaglia un'umanità irrequieta, dobbiamo vedere pur sempre più in lui l'ammonitore che abbia viva la preoccupazione del presente e dell'avvenire, che non il pessimista o lo scettico che pronunci la sua inesorabile condanna. La nota che prevale nelle pagine che sono state il suo testamento filosofico tradisce certo molte ansie e profonde amarezze. Il giudizio finale della sua grande mente aristotelica suona spesso riprovazione e condanna delle più recenti esperienze di vita umana.

Con tutto questo lo Spencer non sarà mai pessimista: lo sorregge la sua educazione vigorosamente naturalistica, che gli dà la sicurezza che le *generazioni* come diceva Bacone, ossia la natura libera, non possono esser sopraffatte dalle *pretergenerazioni*, ossia dalla natura coatta, deviata o contumace. Glien'è garante la legge stessa d'evoluzione, che è legge di progresso, e che gli è diventata principio di vita. Perchè quest'uomo che fu un pensiero nobilissimo, fu anche un sentimento purissimo, e di lui potette giustamente scrivere W. James, riepilogandone l'opera di altissimo valore morale, che le sue grandi facoltà mentali furono

tutte quante messe a servigio dell'umanità, e pochi pensatori sono vissuti, la cui condotta personale abbia così da vicino rasentato le orme dei propri ideali. E non a torto, che lottatore impavido e leale contro ogni specie di pregiudizio, non dubitò di levare la sua voce di protesta contro le violenze imperialistiche della propria gente ebbra di orgoglio nazionale, accettando di buon animo la qualifica di cattivo cittadino. « Se mi si accusa di poco patriottismo, perchè l'amore per il mio paese non sopravvive a queste e a molte altre dannose esperienze, ebbene io sono contento di ricevere questa accusa ». Egli formulò a più riprese l'ideale umano di una libera e armonica coordinazione degli sforzi singoli nell'interesse del tutto. E se anche ebbe occasione di riconoscere ostacoli e ritardi, non mai dubitò dell'avvento finale e del trionfo delle forme di civile consorzio, che avrebbero attuato quel mondo umano intellettuale, morale e fisico, che la sua mente aveva intuito termine ultimo del processo evolutivo e alla cui preparazione tutta la sua opera di grande educatore era stata diretta. Quell'umanità ideale che egli l'aveva ricostrutta nella sua mente poderosa, rifacendone passo passo il cammino, dal primitivo allo stato di natura, dall'antenato preistorico, all'uomo civile, nel corpo e nello spirito. Nel libro classico sull'*Educa-*

zione intellettuale morale e fisica lo Spencer aveva dettato il codice pedagogico di quello sviluppo spontaneo della creatura umana, che felicemente divinato e proclamato da Loke, Rousseau e Pestalozzi, è rivendicazione eloquente dei diritti della natura, che evitando nel sistema educativo ogni coercizione inutile, concede al fanciullo la maggior possibile libertà e ne promuove il valore personale.

In un breve e lucido discorso agli Americani, in occasione del suo viaggio in quella grande repubblica, intensa di fervorose opere e febbrili innovazioni, lo Spencer tracciò molto efficacemente un quadro degli ideali della vita. Ogni fase della storia ha avuto il suo: per lungo tempo, per tutto quello spazio di secoli che siamo abituati a chiamare con frase generica il passato, gli uomini ebbero un solo terribile ideale di vita: quello di farsi temere. Le pitture murali dell'Oriente classico, in Egitto, a Babilonia, a Ninive, ci fanno assistere alla monotona scena della dominazione dell'uomo sull'uomo; il Faraone, il monarca Assiro seduto sul trono e un popolo di servi che sta a' suoi piedi e file di prigionieri la corda al collo, pronti al supplizio. I chilometri di iscrizioni e bassorilievi attestano, come ha detto Renan, ed eternano la feroce e stupida brutalità del despota asiatico. Come mai, si domanda il

filosofo, facendosi ritrarre in quella effige, non sentiva l'orrore e la vergogna di sè stesso? Conquistare, vincere! La passione del dominio, il desiderio di esser temuti: *Vae victis!* Un pazzo coronato, assiso sul trono dei Cesari, riassumerà la trista filosofia di queste età e civiltà fondate sulla violenza: Odiino, purchè temano. Ma chi lega la corda? Chi imprigionano i ferri e le inferriate? Il vinto soltanto o non anche il vincitore medesimo? Colui che è incatenato soltanto o non anche colui che tiene la catena? Solo il prigioniero o anche il suo custode? E se anche il padrone perde la sua libertà, non meno del suo schiavo, non dovrà confessarsi che anche pel primo il valore della vita è andato distrutto?

Oggi l'ambizione sostituisce la crudeltà; l'uomo ricerca la potenza che viene a lui dal possesso della ricchezza o dall'uso della intelligenza. Il nuovo ideale è essere ammirati. Un lavoro assiduo sostenuto in questa gara ambiziosa di individui e di popoli, dirige i nostri sforzi a questo scopo.

La vita, si ripete solitamente, è lavoro: *hard labour, strenuous life,* son la parola d'ordine di questa giovane nazione americana. Questo è il suo vangelo, il messaggio di una vita dello sforzo e della conquista ottenuta dall'intelligenza e dall'attività. Individui e popoli, famiglie e stirpi, concepisco-

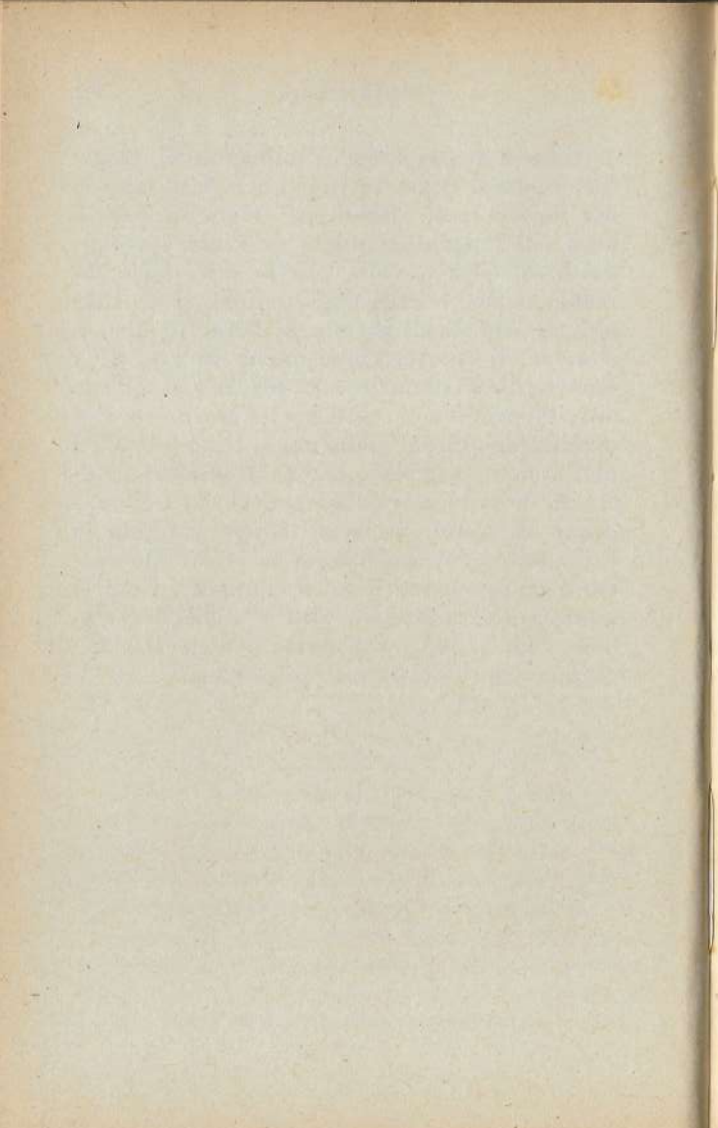
no l'esistenza come una gara; il premio è accordato ai migliori campioni della lotta, e va verso di loro l'ammirazione del pubblico affollato nella grandiosa arena del mondo. No, l'ideale americano nella vita non è ancora, dice lo Spencer, il grande, il vero, il semplice ideale umano. Lavorare, produrre, arricchire, vincere i rivali nella concorrenza sociale e mondiale, moltiplicare lo sforzo e l'attività, massimare la velocità. Questa esaltazione del lavoro sotto tutte le sue forme, questa coscienza del trionfo che lo corona, non possono esaurire ancora il compito dell'uomo: occorre fortificare il sentimento, stimolare la simpatia, far sorgere l'amore. Ecco così nascere l'ideale novissimo dell'umanità: essere amato. Tolstoi e Spencer qui sembrano darsi la mano nella affermazione comune della suprema legge d'amore. La fede che il grande pensatore anglo-sassone serbò intatta a questo principio di vita è quella stessa che gli fece scrivere ne' suoi tardissimi anni quelle parole che chiudono il sistema della sintesi evoluzionista. Là il severo filosofo diventa quasi un veggente. Un ideale purissimo si schiude alla sua mente, capace di dare alla vita caduca dell'individuo un significato nuovo e più alto. Certo che questo ideale non potrà diventare motivo efficace della condotta se non in pochissimi spiriti d'elezione, in quelli appun-

to idonei a superare l'egoismo. « L'esperienza ci dimostra già fin d'ora esser possibile che nasca nella coscienza dell'uomo un interesse fortissimo pel conseguimento di fini assolutamente altruisti e nel progresso ulteriore del tempo sempre più vi saranno esseri, il cui fine disinteressato costituirà la superiore evoluzione dell'umanità. Allora la ambizione più grande di quanti esercitano la beneficenza sarà di aver una parte, sia pure una parte indicibilmente piccola e ignorata nell'elaborazione dell'uomo. Contemplando dall'alto del proprio pensiero la vita della loro razza quale si svolgerà nel più lontano avvenire, di cui non essi, ma solo i loro discendenti remoti, debbano godere, spunterà nella coscienza di questi uomini una serena soddisfazione di aver coadiuvato al progresso di questa città del futuro ».

Se ora dovessimo dare un giudizio riassuntivo della complessa opera sociologica dello Spencer, pur disposti a riconoscerne il valore di grande unità organica, non potremmo chiudere gli occhi dinanzi ai gravi difetti che essa rivela. Lacune profonde vi si possono segnalare e particolarmente eccessivo spirito di sistema. Il fattore economico dei fatti storici troppo trascurato, ciò che distacca profondamente lo Spencer dal Marx. Come d'altronde lo separa da Buckle e da Ratzel la quasi totale indifferenza sua di

fronte al rapporto antropogeografico, e mentre l'evoluzione superorganica non subisce che eccezionalmente l'influsso di questi coefficienti fisici, non è punto poi determinata dall'elemento etnico, che molti considerano decisivo come formatore di civiltà. (Gobineau, Taine, etc.). Ma c'è un altro punto sul quale la critica ha maggior diritto di insistere. Questa sociologia evoluzionista non ha che una sola faccia, non presenta che un sol lato della vita sociale, l'aspetto che potremmo dire fisiologico e normale. L'altra faccia è compiutamente omessa, vi manca cioè tutto quanto vi ha nella vita sociale di patologico, di anormale, le malattie, le aberrazioni, le mostruosità anche del corpo politico che pure hanno anch'esse la parte loro nella storia. Ha contribuito a questa visione unilaterale la prevalente educazione naturalistica dell'autore. La natura è essenzialmente normale, gli scarti come le convulsioni, non vi compaiono che raramente.

Per lo Spencer la società cresce fisiologicamente come una pianta. Ecco perchè su questo punto la sua sociologia fallisce, e resta muta quando alcuno la interroghi a proposito di problemi che pur toccano tanto da vicino lo sviluppo e le trasmutazioni dei gruppi sociali. Troppo naturalista e troppo poco storico, lo Spencer non conosce del dramma umano quei momenti che maggiormente con-

corrono a imprestargli l'impronta di tragedia, onde si desta in noi il terribile fascino del nostro fato. Questa patologia va dall'opera del singolo a quella dell'intera collettività, è volta a volta delitto o eroismo rivoluzionario, è crisi che contiene in sè infinite possibilità di male e di bene, di distruzione e di morte, come anche di vita e di rinnovazione creatrice. E accanto a queste attività prendono posto anche le improvvise manifestazioni del genio cui si legano le sorti dell'umano progresso. Forse il difetto principale della ricostruzione spenceriana sta appunto in questo di aver troppo valutato la legge entro cui si concreta la vita della specie e troppo poco il fatto, l'opera in cui si manifesta l'individuo. Ora è difficile escludere l'individuo dalla storia e temerario negare il valore del fattore personale.

VI. — L'EVOLUZIONE MORALE

SOMMARIO: § 1. I principi della condotta individuale e collettiva – § 2. Giustizia e beneficenza. – § 3. L'individuo e lo Stato.

§ 1. — Come fastigio dell'edificio di sapere lentamente costrutto, il filosofo non può proporsi altro termine ultimo che la soluzione di questo problema: « trovare ai generali principi della giustizia e della ingiustizia nella condotta umana una base scientifica ». Anche il fatto morale, non altrimenti d'ogni altro ordine di fenomeni, deve rientrare nella legge di evoluzione. La condotta che l'etica studia, è una parte specialissima dell'operare in che si estrinseca quel fatto di maggior portata che dicesi vita. Se così è, i termini usuali di buono e cattivo debbono acquistare per il filosofo evoluzionista un significato, che li adegui a questi termini correlativi; più evoluto o meno evoluto, o anche, in altre parole, favorevole alla conservazione e allo sviluppo della vita o inversamente sfavorevole a questi fini. Introdotto il criterio biologico di valutazione, questo diventa naturalmente suscettibile d'una larga

interpretazione: non si tratta soltanto di adattamento dell'individuo a determinate condizioni di vita imposte da un certo ambiente fisico, bensì anche e sopratutto del suo adattamento a quel particolare ambiente schiettamente umano che dicesi società; e non solo questo, ma siccome la società stessa assume il valore d'un tutto organico, che ha la propria vita e il proprio svolgimento, l'individuo che ne è parte deve in un ulteriore processo adattare la sua singola vita a quella del tutto e concorrere coll'atto proprio a promuovere l'incremento evolutivo dell'organismo sociale. Così il criterio morale si trasporta dai valori evolutivi dell'unità a quelli del tutto, o in altri termini si raggiunge quello che può definirsi il punto di vista pratico che pone la misura etica nella vita della specie. Buona o cattiva diciamo quella condotta dei genitori che favorisce o abbassa la capacità di perpetuare la specie con l'allevamento dei discendenti. Buona è più specialmente una condotta che tende a portare la vita propria e quella dei discendenti a un grado di perfezione quanto più sia possibile elevato, e che nello stesso tempo non impedisce agli altri un corrispondente perfezionamento vitale, anzi, lo aiuta efficacemente. Ottima sarà giudicata l'azione in cui si compendi questo risultamento: la massima intensità e espansione della vita nella propria persona, nei

discendenti e nel prossimo. Non è chi non veda quanta parte di questo biologismo etico sia penetrata in molti dei più vivaci aspetti della filosofia dell'azione e della potenza che contraddistinguono i più noti atteggiamenti delle filosofie energetiche, dinamiche e prammatistiche dell'età nostra (Nietzsche, Guyau, James, etc.).

Come sul terreno gnoseologico lo Spencer presume di superare il dibattito tra il razionalismo e l'empirismo, introducendo un apriorismo genetico che suppone attitudini intellettuali ed emozionali consolidate nella specie, così pure nel campo etico, per lui nell'autonomia del sentimento e della volontà, sopravvive tutto ciò che può assicurare la conservazione e lo sviluppo dell'individuo e della stirpe. Il punto di partenza della sua morale è necessariamente edonistico, in quanto il piacere sia il segno rivelatore della normalità vitale. Anzi il maggior piacere corrisponde alle forme intensificate della vita, come il dolore segnala la sua mortificazione e il suo regresso. Per questo lato egli si accosta alla scuola utilitaria, in manifesto contrasto con la dottrina kantiana; per lui come per Bentham e per Mill a base di tutti i giudizi di buono e cattivo, di giusto e ingiusto sta un riferimento al piacere o al dolore. Ma, per un canto il suo utilitarismo riesce a superare le anguste conclusioni de' suoi prede-

cessori inglesi, in quanto trasporta il criterio utilitario dall'individuo alla specie, come per un altro aspetto ha superato il loro empirismo troppo gretto, sostituendo all'esperienza del singolo quella della stirpe cui appartiene. Nei giudizi quindi di buono e cattivo sono espresse appunto le esperienze incancellabili dell'umanità, non dei singoli individui umani, su ciò che, come utile, è conforme allo scopo e, come dannoso, non vi è conforme. La coscienza morale è l'esperienza della specie organizzata e ereditariamente consolidata. « Le esperienze di quello che torna utile, organizzate e consolidate per opera di tutte le esperienze passate delle umane stirpi, hanno finito per produrre correlative modificazioni nervose, che per eredità continuamente accumulate son diventate speciali facoltà intuitive morali, sentimenti che corrispondono alle azioni buone o cattive, ancorchè poi non paia che essi abbiano nessuna base nelle esperienze individuali di utilità o danno ». Ora se l'etica come scienza ha l'ufficio di determinare come e perchè certe forme di condotta risultino dannose e altre benefiche, il suo presupposto è che tali conseguenze buone e cattive non sieno accidentali, ma necessari effetti della natura stessa delle cose. Deve quindi essere possibile a questa scienza dedurre dai principi stessi della vita e delle sue condizioni di conservazione e sviluppo la

distinzione tra quelle azioni che concorrono alla felicità e quelle che la ostacolano. La sua etica riconosce in ogni uomo sentimenti morali originari, la cui formazione deve trovarsi sul terreno di una esperienza specifica, che ha a suo fondamento il presupposto della convivenza sociale. Questa infatti esige imprescrittibilmente che sieno osservate talune forme di condotta; ora la corrispondenza o no dell'atto singolo a questa esigenza è ciò che permette di qualificarlo come buono o cattivo. Ma poichè la vita associata presenta diverse condizioni di sviluppo nel tempo e anche nello stesso momento non è del tutto unificata, ma anzi molto differenziata secondo gli elementi e le funzioni, così deve accadere che sia successivamente come contemporaneamente possano coesistere più codici etici, e più specialmente due opposti. I consociati sono astretti a piegarsi, per la tutela del gruppo cui aderiscono, a queste due ben diverse norme di condotta: 1) inimicizia estrinseca contro altri gruppi stranieri; 2) amicizia e collaborazione nell'interno tra i componenti dello stesso gruppo. Due serie contrarie di sentimenti e d'idee, o come anche, potremmo dire, due opposti atteggiamenti etici sorgono nell'individuo quale conseguenza necessaria del suo adattamento alla società di cui è parte. Dal prevalere alterno, secondo le fasi storiche nel sistema sociale delle con-

dizioni di lotta o di cooperazione, di coartazione o di libertà, in altri termini di militarismo o di industrialismo, secondo la terminologia adottata, cui si devono ricondurre le forme politiche, avremo il sopravvento dell'uno o dell'altro dei due Codici morali, quello della lotta o quello della solidarietà. « I sentimenti e le rappresentazioni che dominano in ogni società e che costituiscono il codice etico, si adattano alla forma di attività che in essa prevale ». Per questo gli aggruppamenti umani astretti alla continua attività guerresca si formano un modello morale corrispondente: le virtù che vi si apprezzano sono quelle che meglio si utilizzano in tal sorta di vita. Accade l'inverso nelle società pacifiche e lavoratrici, che professano il culto di quelle doti morali che più aiutano la collaborazione armonica e spontanea delle lor parti.

§ 2. — L'etica sociale ha due aspetti: giustizia e beneficenza e nell'una come nell'altra raccogliamo la parte essenziale dell'insegnamento spenceriano che culmina nella fondazione di quell'individualismo che egli ha difeso così tenacemente.

La concezione giuridica dello Spencer si svolge logicamente entro l'ambito del sistema evoluzionista. L'autore muove dal principio generale che la preservazione della spe-

cie deve prevalere su quella degli individui. Di qui i tre seguenti corollari: *a*) gli adulti di ogni specie debbono conformarsi alla legge per cui i vantaggi ottenuti sono in ragion diretta dei meriti posseduti; *b*) durante la prima età il soccorso accordato deve essere più grande pei membri il cui merito è più piccolo; *c*) se la conservazione della specie e le sue condizioni d'esistenza son tali che il sacrificio completo o parziale di alcuno de' suoi membri contribuirebbe alla salvezza comune di un numero più considerevole di individui, questo sacrificio sarà giustificato. Siffatto principio e siffatti corollari stanno alla base di tutta la giustizia sia *subumana* che *umana*. Riguardo alla prima bisogna distinguere fra gli animali che vivono in società e quelli che conducono vita isolata. Gli ultimi non hanno altra subordinazione di sè che quella resa necessaria dall'educazione della loro progenitura. Invece gli animali gregari hanno due limitazioni oltre questa, cioè trovano limiti nella presenza dei loro congeneri e nel sacrificio che talvolta devono fare di sè pel vantaggio della specie.

Nelle associazioni umane i medesimi principi direttivi che presiedono alle società animali, si afforzano e il canone pratico della giustizia vien così formulato dal filosofo dell'evoluzione: « Ogni individuo compiendo gli atti che assicurano la sua esistenza e racco-

gliendone liberamente i risultati buoni o cattivi, deve nel compiere questi atti assoggettarsi alle restrizioni che impone l'adempimento di atti dello stesso genere per parte di altri individui, che devono come lui raccoglierne i normali risultati buoni o cattivi ». Oltre a questa subordinazione di sè, giustificata dalla presenza degli altri membri della società, l'uomo deve ancora subordinare la propria libertà alla difesa comune in caso di aggressione. Da ciò la legittimità della guerra difensiva. Lo Spencer ci fa poi assistere allo sviluppo graduale del sentimento della giustizia, che consiste prima nel semplice fatto di disporre delle proprie attività fisiche e che man mano sale fino alla coscienza dei più elevati diritti politici. Questo è quel sentimento del giusto che egli chiama *egoista*, perchè riflette puramente il soggetto; per giungere a quello *altruista*, pel quale siamo disposti a insorgere in difesa del diritto altrui, ossia per il possesso di quel sentimento della giustizia che dobbiamo agli altri, ci occorre percorrere alcuni stadi intermedi, che son detti *pre-altruistici*, in quanto son collegati al sentimento del timore delle rappresaglie o da quello della pubblica avversione, delle punizioni del capo, dei castighi della divinità.

Passando dal sentimento all'idea, la troviamo composta di due fattori, l'uno *positi-*

vo, che implica il riconoscimento del diritto di ciascun uomo all'esercizio di attività libere d'ogni legame e insieme ai vantaggi che ne derivano: l'altro *negativo*, che implica la coscienza dei limiti che alla nostra attività impone la compresenza di altri uomini in possesso di diritti analoghi. Lo Spencer si stacca dalla scuola utilitaria di Bentham e Mill, sia per quel che riguarda l'origine dei precetti di giustizia, che secondo quei due filosofi nascerebbero dall'esperienza, mentre per lui non esiste affatto questa esperienza, sia pel fine che quelli propongono alla giustizia, poichè egli fa notare che la formola di Bentham « che ciascun uomo deve contare per uno e nessuno per più di uno » conduce a un criterio di eguaglianza che è assolutamente l'opposto di quello che vediamo accadere in tutti gli ordini della vita, di cui la legge suprema è la disuguaglianza. La disparità infatti di attitudini, permettendo un diverso adattamento all'ambiente, ha permesso la formazione di quelle varietà che giusta la teoria trasformista dànno luogo per mezzo della selezione alla specificazione progressiva dei viventi. Anche nel mondo sociale deve continuare questo processo di differenziazione. La disuguaglianza è dunque tanto una legge della natura quanto della storia. La giustizia, che regola i rapporti dell'intera vita umana, vuole che cia-

scuno raccolga i vantaggi e gli svantaggi della sua natura e della condotta che ne deriva. Se le nature individuali son diverse, e l'esperienza lo conferma, i vantaggi e gli svantaggi saranno necessariamente disuguali. Non riecheggia qui l'antica parola della saggezza aristotelica in contrasto con l'idealismo utopistico di Platone? Forzare a un artificiale livellamento i risultati pratici derivanti da disuguaglianze originarie è contraddire alla legge generale della vita stessa, sia pure in vista d'una pretesa maggior felicità del maggior numero. Il principio di Bentham conduce nella sua applicazione a un tipo di società più fondata sullo statuto che sul contratto, più coatta che libera, ossia alla forma militare regressiva.

Formola della giustizia deve essere invece questa che in sè rispecchia l'esigenza della libertà: « Ogni uomo è libero d'agire come gli piace, purchè non limiti l'eguale libertà d'ogni altro uomo ». Questa è la legge che lo Spencer chiama di *eguale libertà*, essa discende dal postulato precedente che ciascuno raccolga i frutti della sua condotta. Qui il nostro pensatore s'accorge che la sua formola non differisce sostanzialmente da quell'imperativo kantiano, per cui l'arbitrio di uno può essere conciliato coll'arbitrio dell'altro, secondo una legge universale: agisci in modo che la tua libertà possa coesistere colla pari

libertà degli altri. Forse potremmo risalire anche più in là e osservare che questa distribuzione proporzionale di vantaggi e svantaggi non è in fondo che la giustizia distributiva di Aristotele, quale ricompare nella massima della sapienza romana del *cuique suum tribuere*, che il Carle ha rinnovato scegliendola come una possibile base della giustizia. « Tra l'*honeste vivere* dei moralisti e il *neminem laedere* degli utilitari, assegnati rispettivamente come scopi della giustizia, vero e assoluto ufficio di essa deve ritenersi il *cuique tribuere* dei giuristi secondo la tradizione della scuola romana ». (*La vita del diritto*).

Dalla formola suddetta trae lo Spencer i corollari che sono poi i vari diritti che ogni uomo deve riconoscere. Premesso un rapido cenno sull'evoluzione progressiva di ciascun diritto, si contrappongono sempre le due forme fondamentali della società umana, lo stato militare e lo stato industriale ossia la società basata sulla cooperazione obbligatoria in vista della difesa o dell'aggressione, e quella basata sulla cooperazione volontaria in vista della sostentazione pacifica. Ciascuno dei diritti che escono dalla legge di *eguale libertà*, ha ottenuto nel corso dell'evoluzione, un riconoscimento più o meno esteso secondo la prevalenza dell'uno o dell'altro regime. Nel regime militare le limitazioni della

libertà in ogni ordine sono numerose: esse vengono via via scomparendo quanto più la società si accosta al tipo industriale, non mai finora del tutto raggiunto. Trattando dei diritti dell'uomo, lo Spencer gli riconosce quello dell'integrità fisica, nella libertà di movimento, di traslazione, all'uso dei mezzi naturali (luce, aria, terra). Di fronte al problema specifico dell'appropriazione del suolo (*Landquestion*) nella sua prima opera (*Social Statics*, IX) aveva sostenuta una tesi che lo metteva in prima linea fra gli apostoli di una riforma sociale, alla cui base stesse la proprietà collettiva della terra. Anche molti anni dopo (Princ. op. Soc., IV) affermò lo stesso concetto. Ma poi sconfessò apertamente quella sua opinione, e combattè la *Land-nationalisation* (*Justice* e nuva ed. della *Soc. Stat*). E questa ritrattazione fu occasione alla polemica con Henry George (A *perplexed Philosopher*).

A questo punto si offre alla discussione il problema dei rapporti tra *individuo* e *Stato*, che può dirsi un secondo aspetto di quello tra militarismo e industrialismo. Corrono infatti tra l'individuo e lo Stato quelle stesse relazioni di antitesi e di lotta che tra le forme industriali e le militari. Il titolo stesso così significativo di un'opera speciale consacrata dallo Spencer a questo dibattito, illustra assai bene il suo punto di vista irri-

ducibile: l'individuo contro lo Stato (*The man versus The State*, 1884).

E' dunque una vera lotta quella che egli pone tra questi due termini inconciliabili, lotta che naturalmente risolve in favore del primo. Il militarismo non consiste, come abbiamo già fatto notare, nel semplice fatto dello sviluppo di organi destinati alla guerra e nell'esercizio delle corrispondenti funzioni; la forma sociale che lo Spencer denomina *militare*, sebbene inizialmente costituita in vista della guerra, estende la sua azione in altre sfere, per effetto di quella legge del processo di sviluppo organico che dicesi di correlazione; cosicchè tutti gli istituti sociali vengonsi per così dire adattando a quel tipo originario diventato prevalente, e si militarizzano. Così vedremo militarizzarsi grado a grado le istituzioni domestiche, le religiose, le cerimoniali e le economiche sul modello di quelle politiche. Questa trasformazione in senso militare di tutta quanta la vita d'una società avviene col progressivo allargamento del potere statale. Contrariamente accade quando la forma industriale prende il sopravvento; allora nell'ambito politico, come in quello economico, vediamo i diritti dell'individuo, prima confiscati a beneficio dello Stato, esser rivendicati, e le funzioni a questo attribuite restringersi gradualmente. Si sa, che la cosidetta scuola inglese inspirata

ai principi del tradizionale liberalismo indigeno, criticando le condizioni delle moderne società civili, credeva di dover segnalare nella soverchia ingerenza dello Stato, nella molteplicità ognor crescente delle sue funzioni, la causa principale, se non unica, dell'irrigidimento e del regresso delle presenti forme sociali. Anche lo Spencer ha a più riprese, e specialmente negli ultimi capitoli della *Giustizia*, rinnovato queste critiche, e vi ha ripetuto il sistema immodificato dei suoi pensieri circa la costituzione, la natura, i limiti e i doveri dello Stato. La tesi affermata suona esplicitamente: « Lo Stato moderno, nella società di tipo industriale, non può assolutamente avere le funzioni che gli spettavano nella società militare ». Allora lo Stato paterno, provvidenziale accentrava in sè la direzione totale della vita collettiva. Lo Stato moderno invece non ha altro scopo che quello di curare l'effettuazione della legge di *eguale libertà* all'interno, come di tutelare la società dalle aggressioni esterne. Ogni altra funzione esorbita dal suo compito. Affidare allo Stato servigi pubblici, farne un organo di beneficenza, o quel che è più grave, accordargli per mezzo della legislazione un'ingerenza nell'attività privata industriale allo scopo malinteso di favorire gli interessi di classi speciali di cittadini e creare a tal uopo un complicato *funzionarismo burocra-*

tico per provvedere ad una enorme quantità di mansioni che non lo riguardano affatto, tutto ciò contraddice alla natura specifica dello Stato. L'attività privata ha ben altri titoli a far ciò, essa è più intelligente, più idonea, più pronta, più efficace.

Non c'è bisogno di dire che questa è la tesi di quel liberalismo classico che nel campo politico e in quello economico ha trovato in Inghilterra nel secolo XIX i suoi paladini più energici. Lo Spencer ne è stato per così dire il Rolando, e a lui pure è toccata la sua Roncisvalle. Chè la tendenza pratica ha finito in Inghilterra stessa, e molto più ancora nel continente, per piegarsi dalla parte contraria. Il filosofo ha fatto quanto era umanamente possibile per opporsi a quello che egli denunciava come un ritorno al militarismo e quindi anche alla barbarie; poichè la corrente socialista per lui non ha altro significato e si identifica col militarismo. Cercare nella società un adattamento artificiale per ogni suo membro, è contrastare alla legge fondamentale dell'evoluzione per cui ogni essere si adatta naturalmente all'ambiente. La sua massima è invece: « lasciate agire la natura, il risultato della lotta è l'armonia, la *vis medicatrix naturae* è il miglior rimedio ai mali che le forze della natura stessa hanno prodotto, in ogni sfera della vita ». Senza tema di esagerare può dirsi che

in politica lo Spencer sostiene l'*anarchia*, quando questo vocabolo sia preso nella sua esatta significazione: l'assenza cioè di ogni governo. Tale è infatti in teoria l'ideale di lui, che definisce ogni governo un male necessario e destinato a esercitare una funzione *correlativa all'immoralità sociale*. Più il livello etico d'una comunità si eleva e meno essa ha bisogno di essere soggetta alla disciplina statale. E siccome il sociologo evoluzionista è dalla sua stessa dottrina impegnato al più radicale ottomismo, così egli deve supporre possibile nell'avvenire che scompaia l'immoralità tra gli uomini, e che contemporaneamente cessi il bisogno d'ogni governo. Allora sarà veramente raggiunto il punto più alto nelle forme dell'evoluzione superorganica, il trionfo dell'individuo sullo stato, quello che gli Inglesi si compiacciono di chiamare un *self-governement*. Senza entrare in merito della tanto *vexata quaestio*, e notando appena di passaggio quanto la realtà si sia allontanata dalla teoria nel suo stesso paese d'origine, vien a taglio osservare che l'individualismo a oltranza professato dallo Spencer contraddice in modo stridente col principio da lui posto a fondamento della sua sociologia. La società è un organismo, e non in senso figurato, ma in senso reale. Ora come è possibile che in un tutto organico le parti non sieno a questo tutto mede-

simo subordinate, e che il tutto invece di essere lo scopo delle parti, sia invece il loro mezzo? La società intesa come un vivente vuol dire la società fornita d'una esistenza sua propria, d'un fine suo proprio da raggiungere. La subordinazione delle parti rimane implicitamente affermata quando si ponga la vita del tutto come distinta e superiore a quella delle singole unità componenti.

Fondamento della umana convivenza, la giustizia deve integrarsi colla funzione della simpatia, in cui si esprimono le esigenze etiche della beneficenza. L'etica sociale distingue delle azioni altruistiche, quelle che concorrono alla felicità del prossimo in quanto impongono all'agente limitazioni personali (aspetto negativo) e quelle che raggiungono il medesimo effetto, in quanto direttamente mirano al benessere di quello (aspetto positivo). La giustizia appunto riflette il primo caso, perchè l'atto giusto è il riconoscimento pratico dei diritti altrui a una libera attività e ai frutti di questa attività. Ma un tal riconoscimento presuppone un sentimento di simpatia che mi colleghi col prossimo. La beneficienza poi è anch'essa un riconoscimento dettato dalla simpatia dei diritti che gli altri hanno al nostro aiuto pel conseguimento dei frutti della loro attività e pel miglioramento della loro vita. La giustizia co-

me condizione necessaria alla convivenza ha valore di legge primaria e merita che lo Stato la tuteli. Non altrettanto può dirsi della beneficenza, che è secondaria e la cui attuazione è rimessa all'individuo. Mai l'attuazione della beneficenza potrebbe essere ottenuta a spese della giustizia. E questo è appunto quello che di solito accade nella forma pubblica di essa: « Qualsiasi beneficenza che la società esercita nella sua qualità corporativa, deve consistere in ciò che essa toglie una parte del guadagno della sua attività a uno per darla a un altro, la cui attività non fu così fruttuosa ». Se questo accade e si attua coattivamente, gli inferiori acquistano vantaggi immeritati, e i superiori perdono quelli che hanno guadagnato. Il movente alla ricerca della superiorità viene a mancare. La legge di evoluzione è ostacolata. Vi sono due specie di beneficenza: negativa l'una, caratterizzata da ciò che l'individuo rimane passivo nei casi in cui agendo potrebbe invece procacciarsi un piacere egoistico; positiva l'altra in quanto implichi il sacrificio di qualche cosa a profitto altrui.

VII. - LA DOTTRINA ESTETICA

SOMMARIO: – § 1. L'evoluzione del sentimento estetico. § 2. Dall'edonismo alla funzione morale dell'arte. La musica.

§ 1. — Non esiste a parlar propriamente un'estetica spenceriana, non già che il nostro filosofo non se la fosse proposta, che anzi nel prospetto generale del 1860 erano indicati alcuni capitoli supplementari che accanto al progresso linguistico, intellettuale e morale avrebbero anche trattato di quello estetico. Questo sarebbe stato appunto il suo proposito: scrivere un'opera sull'evoluzione dell'arte « con la graduale differenziazione delle arti belle dalle istituzioni primitive, e l'una dall'altra, colla loro crescente varietà di sviluppo e col progresso nella realtà dell'espressione e nella superiorità dello scopo ». Ma quest'opera lo Spencer non l'ha mai scritta: come diceva egli stesso poco tempo prima di morire non era possibile che un valetudinario di settantasei anni trattasse convenientemente così ardui argomenti.

Restano però ne' suoi scritti minori alcuni saggi che egli ha consacrato a diversi punti del problema dell'arte: *L'utile e il bello*

(1852); *La bellezza nella persona umana* (1852); *La grazia* (1852); *Le fonti dei tipi architettonici* (1852); *La filosofia dello stile* (1852); *Origine e funzione della musica* (1857). A questi scritti devonsi aggiungere i paragrafi che chiudono coll'analisi dei sentimenti estetici i *Principi di psicologia* (533-540), nonchè alcune pagine nuove sugli stessi argomenti, scopo dell'arte, sviluppo della musica, stile, eleganza e via dicendo, che si possono leggere con interesse nei *Fatti e commenti*. Infine anche nell' *Autobiografia* incontriamo curiosi giudizi e osservazioni critiche di carattere estetico sopra libri letti, monumenti o quadri veduti, impressioni di viaggi. Molti hanno appunto qui giudicato lo Spencer un po' sommariamente; urtati da quei suoi giudizi così lontani dagli apprezzamenti comuni lo pensano dotato di scarso senso del bello, refrattario alle cose dell'arte, privo di quella educazione storica che ha tanto squisitamente affinato la coscienza critica dei moderni. E ciò è in parte vero: i modelli classici come i romantici lo trovano indifferente, spesso ostile. Gli spiace la poesia omerica perchè puerile, prolissa, assurda, selvaggia; definisce Dante un tessuto pieno di bellezza ma senza eleganza di linea, un vestito sontuoso mal fatto. Dell'architettura veneziana biasima l'eccesso di ornamentazione ricordando che la più grande

arte deve nascondere l'artificio; critica il Palazzo Ducale che gli dà l'impressione di fragilità, mentre elemento fondamentale dell'opera architettonica deve essere la robusta stabilità. San Marco è per lui un bell'esempio di architettura barbarica (*Autob.* I, 262; II, 344). Eresie e bestemmie hanno giudicato i più questi apprezzamenti del filosofo inglese, senza forse por mente che in essi concorrono due caratteristiche spiccate del suo temperamento; anzi tutto il suo radicale nonconformismo che ha fatto di lui il meno ortodosso dei pensatori del suo tempo; e poi il bisogno di razionalizzare ogni aspetto della vita pratica e teorica per cui tutto deve esser dedotto da qualche principio, nonchè indirizzato a qualche fine. Ciò non toglie che questo spirito rigidamente discorsivo non fosse capace di profonda sensibilità dinanzi al fatto estetico e anche di giudizio originale e acuto. Ebbe spiccatissimo il bisogno della costruzione scientifica e quasi si direbbe il feticismo della teoria intesa come spiegazione e riduzione a legge d'ogni dato empirico; ma questo abito mentale non aveva inaridito in lui le sorgenti del sentimento, anzi lo aveva preparato ad accoglierre ancor meglio la poesia intima delle cose. E i cieli e i campi, le montagne e il mare furono alla sua anima occasione di commozioni pure e serene. « E' doloroso vedere co-

me gli uomini si occupino di cose volgari e rimangano indifferenti agli spettacoli sublimi, non curino di conoscere l'architettura dei cieli e non gettino nemmeno uno sguardo al grande poema epico, che la mano del Creatore ha scritto sulla scorza terrestre ». Dissipando il vieto pregiudizio che il progresso del sapere fisico possa diminuire la coscienza della bellezza naturale e spegnere l'entusiasmo dell'uomo di fronte alle maraviglie del mondo, affermò risolutamente che il sentimento del bello nella natura si rafforza attraverso i trionfi della stessa ricerca scientifica. « Non è un'idea assurda e quasi sacrilega supporre che quanto più l'uomo studia la natura, tanto meno la veneri? Credete voi che lo scoglio arrotondito, segnato di crepacci paralleli, desti tanta poesia così nella mente dell'ignorante come nella mente del geologo, il quale sa che sopra quella roccia, un milione d'anni or sono, si stendeva un ghiacciaio? » (*Educ.* I, 20). Offeso nella sua delicata coscienza delle semplici bellezze naturali, lamenta lo strazio e la profanazione che l'opera della civiltà viene compiendo sul paesaggio. Con un atteggiamento non molto dissimile da quello del suo grande compatriotta Ruskin, scrive: « Spesso trovandomi fra i monti della Scozia io mi sono compiaciuto al pensiero che i loro declivi non potranno mai essere sot-

toposti all'aratro: qui almeno la natura dovrà pur sempre rimaner indomata. Se bene la subordinazione ai bisogni umani sia talora suggerita dai tenui tintinnii dei remoti campani del gregge o da qualche daino all'orizzonte, tuttavia questi non sottraggono ma piuttosto aggiungono alla poesia della scena. In tali luoghi uno può dimenticare per qualche momento i prosaici aspetti della civiltà. Io detesto quel concetto di progresso sociale che presenta come suo scopo: aumento di popolazione, sviluppo di ricchezza, diffusione del commercio. Nell'ideale politico-economico dell'esistenza umana si contempla solo la quantità e non la qualità. Invece di un'immensa somma di vita inferiore vorrei vedere anche solo la metà di quella somma di vita di un tipo elevato. Una prosperità che si rivela nelle tavole statistiche del Consiglio del Commercio, che di anno in anno accrescono i loro totali, è per molta parte non una prosperità, ma un'avversità. L'aumento della folla di gente la cui esistenza è subordinata allo sviluppo materiale è da deplorare piuttosto che da rallegrarsene. Noi riteniamo che la nostra forma di vita sociale, in cui generalmente parlando gli uomini si affaticano oggi a fine di guadagnare i mezzi per affaticarsi domani, sia una forma soddisfacente, e ci professiamo ansiosi di diffonderla per tutto il mondo,

mentre parliamo con riprovazione della vita relativamente facile e contenta trascorsa da molti dei popoli che diciamo incivili. Ma l'ideale che noi accarezziamo è un ideale transitorio, adatto forse a una fase dello sviluppo umano, durante la quale le generazioni che passano sono sacrificate per rendere più facile la vita delle generazioni future. Preso in sè stesso, uno stato in cui il nostro avanzamento è commisurato alla diffusione delle manifatture e dal contemporaneo formarsi di regioni simili al « Paese nero », che appare come se fosse stato di recente invaso da un esercito di spazzacamini, è uno stato dal quale si deve uscire al più presto possibile. E' uno stato, che per più rispetti mal può reggere al confronto col passato ed è ben lungi da quello che noi possiamo sperare sarà raggiunto nel futuro. Uno de' suoi tristi risultati è la minacciata scomparsa di quelle tracce ancor restanti di una vita la quale, ancorchè più rude e più semplice, lasciava agli uomini un po' di tempo per vivere a proprio agio ». Il difetto di senso storico, che gli rimproverano i suoi critici offesi dalla sua eccessiva dedizione alla comprensione naturalistica delle cose, non è poi tanto che lo Spencer non avverta, almeno sotto l'aspetto estetico, la sottile malia che viene a noi dal tempo remoto e il valore nostalgico che circonfonde ai nostri oc-

chi l'antico. « Questo soggiacere del vecchio sotto la prevalenza del nuovo mi colpisce novellamente ad ogni soggiorno estivo nella campagna, e rende più profondo il mio rimpianto. Una signora americana, dopo essere stata qualche tempo in Inghilterra, mi espresse l'opinione che non vale la pena di vivere in un paese senza castelli e abbazie in rovina. Io compresi benissimo il suo sentimento e in una misura considerevole provai la stessa impressione. Se bene io sia intensamente moderno e abbia ben poco rispetto per le antiche idee e istituzioni, provo un gran piacere a contemplare gli avanzi trasmessi dai tempi che non sono più... Non che l'interesse sia nel menomo grado un interesse *storico* ». La curiosità erudita dell'archeologo, peggio ancora quella di un Cicerone, gli è più che indifferente, repulsiva. Egli vuol lasciar parlare liberamente la fantasia e il sogno. « Non mi curo di essere distratto a causa della storia dall'impressione di antichità e dal godimento delle bellezze mezzo nascoste dei vecchi muri ed archi resi più pittoreschi dal decadimento... E così è della vecchia vita rurale che rapidamente se ne va a misura che le città e le abitudini cittadine e le idee cittadine invadono la campagna... Oggi giorno è cosa rara trovar spigolatori... Non più passando vicino ad un granaio in una giornata d'inverno uno può

udire il rumore sordo dei colpi alterni del correggiato, nè più può esser svegliato in una chiara mattina di giugno dall'affilar delle falci, un suono così ingrato in sè stesso, ma reso così delizioso dalle idee che vi si connettono » (*Fact. and Com.*, *Some Regrets*, 6 e seg.).

Su questo motivo si svolge un suo vecchio saggio, *Use and Beauty*. Già Emerson aveva detto: ciò che la natura creò una volta per provvedere a un bisogno, in seguito essa adopera per adornarsi. Al progresso umano si può applicare lo stesso principio. Le opere di una età servono di abbellimento alle seguenti. Nel corso dei secoli la vita estetica dell'umanità si nutre dei detriti della sua storia. Il bello nasce da ciò che fu un tempo esclusivamente utile. Genitrice di questa metamorfosi è la legge del contrasto, condizione *sine qua non* d'ogni bellezza ed effetto estetico. Il fattore tempo, facendo uscire dal dominio pratico i prodotti fisici e morali delle età morte, li mette nel più aperto contrasto colle presenti abitudini di vita. Quello che è perduto come utile è riacquistato come bello. Le reliquie del passato vestono ai nostri occhi un abito di bellezza. E a guardare bene in fondo questo stesso pensiero proiettato sopra un piano più grandioso di significazione biologica servirà allo Spencer per sviluppare quella sua teoria estetica che

egli ha formulato nel capitolo finale de' suoi *Principi di psicologia.* Opponendo il bello all'utile, egli fu facilmente indotto ad assimilare l'arte al giuoco in quanto appunto l'attività che vi si esplica non è rivolta al conseguimento di un fine pratico, all'attuazione di un interesse della vita. C'è nel prodotto estetico la creazione d'un nuovo mondo, da noi arbitrariamente composto e adattato al nostro piacere che ci fa dimentichi della vita reale e delle sue urgenti necessità. Gli stromenti dell'arte, non diversamente di quello che accade ai trastulli fanciulleshi, rassomigliano alla realtà quel tanto che è necessario per poterla sostituire e farci illusione, ma ne differiscono tanto da non poterci appassionare nè preoccupare seriamente. Le attività, che chiamiamo gioco, si riattaccano a quelle estetiche per questo tratto comune che nè le une nè le altre son messe al servizio diretto dei processi utili alla vita. Questo accostamento ha fatto cadere l'autore, e non pochi suoi critici, nella affermazione del tutto fallace che il suo pensiero riproducesse quello già espresso dallo Schiller, mentre non c'è dubbio che tra questa dottrina dell'attività artistica considerata quale scarica dell'energia esuberante nell'organismo, e parificabile ai giuochi dei fanciulli e degli animali, e la teoria espressa dal poeta tedesco nelle *Lettere sull'educazione estetica*

non c'è altra analogia che quella verbale. (CROCE, *Estetica*, 293). Donde viene l'impulso al giuoco? Donde vengono queste attività supplementari che sono implicite nelle arti belle? Da un'eccedenza di forze, da un attivo che per così dire rimane senza punto di applicazione nel bilancio delle energie vitali. Ogni organo riposato si risveglia con una disposizione eccezionale all'azione, e perciò è facilmente impegnato in un'attività simulata, quando le circostanze la provochino al posto d'una azione reale.

Di qui i giuochi d'ogni specie, di qui la tendenza all'esercizio superfluo e inutile di attività rimaste inoperose. Di qui anche il fatto che questi movimenti senza oggetto sono il più delle volte manifestati dalle facoltà che hanno nella vita una funzione predominante. Allo stesso modo il carattere estetico d'un sentimento si determina negativamente rispetto alle funzioni biologiche. Là dove il piacere è strettamente legato ai fini vitali, come accade della sensibilità olfattiva o gustativa è scarsissima la disponibilità estetica, al contrario s'apre ad essa un vasto campo nella regione acustica, dove la facoltà auditiva, che si è dissociata così largamente dalle funzioni primarie della vita, offre ai piaceri derivati dall'attività di lusso colla parola, col canto, colla musica, le più ricche e varie possibilità. Resta così provato che

la coscienza estetica è essenzialmente quella le cui azioni, astrazion fatta dai loro fini, diventano il suo oggetto per loro stesse. Il che si conferma osservando che molti sentimenti estetici sorgono nella contemplazione di attributi e di atti della persona reale altrui o della persona ideale.

Brevemente descritto il passaggio dalla fonte primaria del piacere estetico contenuto nella sensazione semplice a quelle secondarie delle sensazioni multiple accompagnate da elementi rappresentativi ed emotivi, sempre subordinatamente alla condizione essenziale che il sentimento estetico non sia un ausiliario immediato d'una funzione utile alla vita, lo Spencer conclude che esso nella forma sua più elevata è quello che ha il maggior volume, prodotto dall'esercizio normale del più gran numero d'energie, senza che alcuna di esse si eserciti in modo anormale ossia quello che risulta dall'esercizio compiuto, senza eccesso, della più complessa facoltà emozionale. La funzione dell'attività estetica cresce coll'evoluzione, perchè questa è correlativa al risparmio d'energia. Ci sarà quindi una maggior disponibilità di forza vitale da consacrare al piacere estetico, ma nello stesso tempo le forme artistiche si inspireranno alle emozioni più elevate.

§ 2. — Fino a questo punto il nostro filosofo si è mosso nell'interpretazione del fatto artistico dentro l'ambito dell'edonismo: nell'appagamento di particolari esigenze della nostra sensibilità si soddisfa il bisogno estetico. Ma ben presto egli supera questi limiti, le finalità estetiche vengono ricongiunte alle necessità della vita fisica e morale così dell'individuo come del gruppo. Così la bellezza della persona umana viene considerata come indice rivelatore e nello stesso tempo effetto della bellezza morale. Altre volte il finalismo si restringe alla sfera pratica: simpatizziamo con la grazia perchè essa è forza accompagnata da agilità; ci piace l'uniformità simmetrica, che è il fondamento della bellezza architettonica, perchè l'esperienza ci dà questa lezione nell'equilibrio del corpo animale o nella struttura vegetale. L'economia dello sforzo è la legge dell'espressione e quindi dello stile. Ma sopratutto nel dettare i principi d'un'estetica musicale lo Spen cer vien definitivamente attratto verso il moralismo. Qui del resto la sua naturale sensibilità affinata dall'esercizio lo predisponeva ad una interpretazione più profonda. Questa *ars, artium*, squisitamente moderna forma ai suoi occhi nel dominio dello spirito un *analogon* della logica. La dialettica era quasi il ritmo dell'interna poesia del suo spirito. Esperto conoscitore della tecnica segue con oc-

chio critico l'origine e lo sviluppo dell'arte musicale e pronunzia giudizi sicuri. Ma quel che più conta ne formula la filosofia assegnandole una funzione. Forma specifica del linguaggio emozionale il suo ufficio è quello di esprimere e rafforzare la simpatia umana. Se la civiltà è lo sforzo di reprimere le tendenze antagoniste e sviluppare quelle sociali, se la vita collettiva è espressione di simpatia vi deve essere un linguaggio appropriato a questo accrescimento delle relazioni simpatiche, per mezzo del quale gli altri partecipino sempre più alla nostra e noi alla loro felicità. I sentimenti usciranno dal secreto in cui li costringiamo a misura che diminuirà il bisogno per essi di starsene segreti. Accanto al linguaggio delle idee si verrà così silenziosamente elaborando un vero e proprio linguaggio delle passioni.

Per mezzo della musica che ne è la forma più efficace, si prepara l'avvento di quella felicità superiore di cui essa ci offre un vago presentimento. Questo indistinto senso d'una ignota felicità che la musica sveglia in noi, questo sogno confuso d'una vita ideale e nuova, ch'essa ci suggerisce, è una profezia di cui la musica stessa per parte sua assicura il compimento. Questo strano potere che è in noi d'essere impressionati dalla melodia e dall'armonia, suppone, dobbiamo ammetterlo, che la nostra natura non è in-

capace di realizzare queste gioie perfette vagamente intuite, e che di già l'armonia e la melodia siano per qualche cosa nella realizzazione di questo sogno. Solo in questa ipotesi si possono intendere la potenza e il significato della musica, chè altrimenti resterebbero misteriose. Massimo fattore della felicità umana, la musica è anche il tratto caratteristico della cultura spirituale moderna.

VIII. - GIUDIZIO CRITICO

SOMMARIO: — § 1. Conclusioni generali — § 2. Discussione della legge di evoluzione.

§ 1. — Volendo ora in un sobrio giudizio critico, che ne abbracci l'intera opera, dare una serena valutazione del filosofo di Derby, enuncerei queste conclusioni: Venuto alla speculazione dagli studi fisico-matematici e biologici e dalle ricerche economico-politiche, dotato di scarso senso storico e cultura letteraria, staccato istintivamente e volontariamente da ogni forma di tradizione, ci fu in lui la tendenza a sacrificare l'uomo spirituale all'uomo fisico. Dominato dal principio di causalità e preoccupato dal bisogno di riduzione dei fatti a una legge unitaria, il suo pensiero si chiuse in un determinismo radicale che lo fece necessariamente abdicare *a priori* al principio di libertà e lo costrinse a consegnare l'uomo e la sua storia individuale e collettiva al fatto fisico, schiacciandone la volontà in ragione stessa dell'enormità della legge cosmica che gli applicava. La sorte dell'uomo è un caso nel corso dell'evoluzione.

La civiltà, ossia il sistema integrale dei valori umani, non più creazione dello spirito che ne è il portatore, ma prodotto meccanico delle forze ambienti e quasi felice esito d'un fortunato incontro di circostanze

esteriori, perde ogni significato proprio e si sottrae a ogni giudizio morale.

Qui è il punto di massima debolezza del sistema e la sua assoluta inconciliabilità col-l'orientamento caratteristico del pensiero contemporaneo. Per usare una antinomia felice dello Spengler (*Untergang des Abendlandes*, II, 15 e seg.), delle due categorie quella della causa che condiziona quanto è puramente naturale esteriorità e spazio fisico, e quella del destino che prefigge ciò che è interiorità spirituale e tempo storico, nello Spencer non c'è posto che per la prima. Nessuna parte è quindi fatta alla volontà in quanto creatrice d'eventi e in quanto legislatrice di fini attraverso il proposito. Privo di direttive l'uomo non realizza nulla di ciò che abbia voluto, desiderato, sperato. Tutto invece gli viene imposto dal di fuori dalle condizioni stesse entro cui si svolge la sua vita.

Manca anche a rigor di termini ogni possibilità di giudicare del buono, del bello, del giusto e dei loro contrari. Nei limiti d'una pura natura come porre un criterio di progresso o di regresso, di vittoria o sconfitta umana che non sia lo stesso fatto compiuto che in certo qual modo giustifica sè stesso? Restano la lotta per l'esistenza, l'adattamento, la selezione, l'ereditarietà, ossia tutto il meccanismo esterno, l'involucro dal quale la vita è esulata, un sistema di cose e di fatti privo di anima.

Un'altra debolezza sta nella contraddizione insanabile tra individuo e specie, parte e tutto nella realtà sociale. Per quale miracolo o caso il destino del tutto può essere raggiunto attraverso il fatto dell'individuo, se questo non si subordina a quello in un piano prestabilito? Ad ogni momento dovrebbe realizzarsi la perfetta coincidenza per cui ciò che più corrisponde all'interesse del singolo è proprio ciò che anche concorda perfettamente coll'interesse generale della società.

§ 2. — Infine questa legge di evoluzione intesa come processo di differenziazione crescente e che abbraccia l'intero universo dall'astro all'uomo, individuo e società e loro prodotti, corrisponde ai dati dell'esperienza generalizzata, ha quel valore di sintesi del sapere che lo Spencer ha preteso assegnarle? Non è difficile convincersi che questa grande formula deve essere omai relegata nel regno dei miti filosofici. Di fronte al processo di complicazione fisica biologica e sociale si realizzano inversi processi di riduzione e di semplificazione. C'è nel mondo fisico come in quello dello spirito accanto alla specificazione anche una generalizzazione progressiva. Non si va solo dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo ma si compie anche il cammino opposto. Lo Spencer chiama questo processo la dissoluzione in

opposizione all'evoluzione; ma cade nell'errore di includere nella denominazione stessa un giudizio di valore negativo, in quanto ne fa l'equivalente di decadenza e regresso. Ciò sarebbe soltanto ammissibile quando già fosse dimostrato che il valore positivo è nell'individualità, nella singolarità, nell'eterogeneità, ecc., piuttosto che nelle condizioni opposte dell'universalità, dell'omogeneità. Ora su questo punto le risposte della filosofia possono essere e sono di fatto disparatissime, anzi contradittorie.

Restiamo nei limiti della realtà empirica: l'aumento dell'entropia sembra essere la legge suprema della fisica. Nella meccanica, limitandoci a quella sola più nota e più diretta regione della nostra esperienza, che è il sistema solare, riconosciamo una manifesta tendenza verso l'uniformità, l'equilibrio, la graduale discesa d'ogni cosa e d'ogni forza al minimo comune denominatore; c'è il livellamento progressivo delle molteplici energie, inizialmente varie e individuate. La loro mutua trasformazione, pur rispettando almeno entro certi limiti, il principio della conservazione e della equivalenza totale, è sotto un certo aspetto pur sempre una perdita continua, nell'esclusione della riversibilità. Ciò che diminuisce appunto è la capacità d'una ulteriore trasformazione. Cadendo da un potenziale più alto a uno più basso, le forze si

medianizzano e attuano un equilibrio di stabilità crescente, che è perciò ostacolo alle loro successive manifestazioni fenomeniche. Su questo principio di degradazione generale delle energie fisiche potrebbe formarsi in ordine alle sorti finali del nostro universo una veduta fortemente pessimista. La diminuzione della forza viva è l'implicito riconoscimento d'un cammino verso la morte fisica, che noi vediamo del resto già esemplificata sotto i nostri occhi in quelle parti della realtà astrale, che ci precedono su questa via. E' vero che anche il riposo succedente al movimento, la calma assoluta, frutto d'un equilibrio non più esposto al turbamento, sostituita all'incalzante avvicendarsi degli sforzi, potrebbero suggerire una consolante visione di finale beatitudine, la immutabilità dell'Unitutto, opposta all'irrequieto, instancabile flusso del divenire. Sorgendo pei nostri sensi la fenomenalità cosmica dai processi energetici, la loro stasi deve coincidere colla scomparsa d'ogni fenomeno. L'*essere*, buddisticamente inteso, trionferebbe del *fieri* e lo spirito dell'uomo avrebbe raggiunto il suo *nirvana*.

La legge di semplificazione governa anche il mondo spirituale? A parte questa considerazione preliminare che l'uomo, individuo o collettività, è nella sua opera trasformatrice più inclinato verso la semplificazione che verso la complicazione, verso la simme-

tria, l'ordine, le categorie, l'omogeneità che verso gli stati contrari, a parte il fatto di comune esperienza che il lavoro umano ne' suoi prodotti si manifesta come un grande stromento di riduzione e di unificazione crescente, per modo che flora e fauna, spazi abitati, e costume e lingue, religione e diritto si uniformino, si livellino, in una crescente democratizzazione d'ogni forma vitale, se ci restringiamo al campo spirituale propriamente detto, verifichiamo questi dati: aumento dell'abitudine e del pensiero astratto, generalità crescente e degradazione della vita sensoriale, emotiva e intuitiva, a favore di quella concettuale, logica. Ora la sensazione, il sentimento e l'intuito sono i fatti psichici primitivi, individuali, rappresentano la massima originalità e personalità. Il pensiero scientifico è già lo spirito spogliato delle sue caratteristiche di spontaneità diretta e immediata, è già l'universalità astratta, la formula, la legge.

Tutte le linee di movimento sia quelle pratiche e estreme degli atti (*meccanica*) sia quelle interne e teoriche dei pensieri (*scienza*) si uniformano, si schematizzano, e irrigidiscono, diventano coatte, scorrono su vie obbligate, sopra binari fissi.

NOTA BIBLIOGRAFICA

a) Opere:

La parte essenziale dell'opera spenceriana è raccolta nei volumi: Herbert Spencer's Works. Williams and Norgate, London.

Questa collezione comprende: A system of synthetic Philosophy (10 vol.) ossia: First Principles 6.a ed., 1900. — Principles of Biology (2 vol.), 2.a ed. 1898-99. — Principles of Psychology (2 vol.), 4.a ed. 1899. — Principles of sociology (3 vol.), 1877-96. — Principles of Ethics (2 vol.), 1879-93); Others Works (ossia: The Study of Sociology (1873). — Education (1861). — Social Statics, ed. rif., 1892. — The man versus the State, (1884). — Essays (3 vol.), 1891. Facts and Comments (1902). Ed anche: A rejoinder to Prof. Weismann (1893). — Weismannism once more (1894). — Various Fragments, (1897). — Descriptive Sociology classified and arranged by H. S. compiled and abstracted by Duncan, Scheppig, Collier (8 parti), 1873-81.

Aggiungasi questo elenco di scritti diversi:

Letters on the proper Spuere of Governmen (1842); Archetype and Homologies of the Vertebrate Skelecton (1858); What Knolledge is of most Worth? (1859): Retrogressive Religion; Last Words about Agnosticism (1884) in « Nineteenth Century Magazin » (lug. nov.); The inadequacy of natural Selection (1893); The late Professor Tyndall (1894) in « Fortnightly Review » feb.); Mr. Balfour's Dialectis (1895 it. giug.); Lord Salisbury on Evolution (1895 in Nineth. Cent. Mag. » nov.); The Relations of Biology, Psychology and Sociology (1896 in « Popular Science Monthly » dec.); Againts the Metric System (1896); Prof. Ward's Naturalism and Agnosticism (1899 in Fort. Rev. nov.).

Infine è apparsa postuma:

An Autobiography (2 vol.), 1904.

Nota Bibliografica

b) Traduzioni italiane:

I primi principii, 2.a ed. sulla 6.a ingl., trad. di G. Salvadori, Torino, Bocca, 1901; Le basi della vita (vol. I dei Princ. of Biol.) trad. di G. Salvadori, Torino, Bocca, 1905; L'evoluzione della vita (II vol. dei Princ. of. Biol.) trad. dallo stesso, ivi, 1906; Le basi del pensiero (I. vol. dei Princ. of Psych.) trad. dallo stesso, ivi, 1906; L'evoluzione del pensiero (II vol. dei Princ. of Psych.) id. ivi, 1909; Introduzione alla scienza sociale, 3.a ed. sulla 9.a ingl. trad. di G. Salvadori, Torino, Bocca, 1904; Principii di sociologia (parti I-VI) trad. di Antonio Salandra, con introd. di G. Boccardo nella Bibl. degli Econ., Torino, Unione Tip. Ed., 1881-1887; parti VII-VIII, trad. di G. Salvadori, ivi, 1899; Le basi della morale, 2.a ed. trad. di G. S. Torino, Bocca, 1905; L'evoluzione della morale, trad. dello stesso, ivi, 1909; La giustizia, trad. di Sofia Fortini-Santarelli, con uno studio di Icilio Vanni « Sul sistema etico-giuridico » di H. S., Città di Castello, Lapi, 1893; Beneficenza negativa e positiva, trad. della stessa, ivi, 1894; L'individuo e lo Stato, trad. della stessa, con introd. di G. Barzellotti, ivi, 1896; Dell'educazione intellettuale, morale e fisica, trad. di A. Valdarnini, Torino, Paravia, 1894; Fatti e commenti, trad. di G. Salvadori, Torino, Bocca, 1903; Dalla libertà alla schiavitù, trad. di S. Vianello, Torino, 1893; Origine e funzione della musica, trad. di J. M. M., Trieste, 1894; Il progresso umano (raccolta di Saggi), trad. di G. S., Torino, Bocca, 1905.

In francese è stata tradotta l'epitome della Synthetic Philosophy, autorizzata dallo stesso autore, che ha compiuta F. Howard Collins, sotto questo titolo « Resumé de la philosophie de H. S. », Paris, Alcan, 1904. Così è stata anche pubblicata in compendio l'autobiografia, H. Spencer, « Une Autobiographie », Paris, Alcan, 1907.

c) Letteratura critica:

E' raccolta ordinatamente nello studio di Otto Gaupp, H. S., 3.a ed., V. B. dei « Frommanns Klassiker der Philosophie »,hrsg. v. R. Falchenberg, Stuttgart, 1896-1910; e tradotto in italiano da Giulio Tagliani, Sandron, Palermo, 1910, che vi ha aggiunto una appendice circa gli studi italiani sullo S. (pag. 220-223; 226-227). Una ampia bibliografia si trova pure nel « Dictionary of Phil. and. Psych. » del Baldwin, vol. III, pag. 484-488.

Segnaliamo soltanto queste opere straniere:

H. Hoeffding, Einleitung in die engl. Philosophie unserer Zeit, Leipzig, 1889; Weber R. H., Die Phil. von H. S.; Darmstadt, 1892;Haerdelin P., H. S. Grundl der Phil., 1908; Royce Josiah, H. S.; an estimate and review, New-York, 1904; Ferri L., La Psycologie de l'association dépuis Hobbes, Abbeville, 1883; Guyau M., La morale anglaise contemporaine, Paris, 1879; Ribot Th., La psycologie anglaise contemporaine, Paris, 1870; Taine H., Derniers Essais de critique et d'histoire, Paris, 1894; Thouvenez E., H. S., Paris, 1905.

Fra le opere italiane cfr.:

Allievo G., La psicologia di H. S., Torino, 1878; Del positivismo in sè e nell'ordine pedagogico, (cap. III), Torino, 1884; Il testamento filosofico di H. S., Torino, Atti dell'Acc. delle Scien., vol. 38, 1902-1903; Ardigò R., L'inconoscibile di H. S. e il Positivismo; La dottrina spenceriana dell'inconoscibile: il noumeno di Kant e l'inconoscibile di H. S., in « Opere filos. », II, 329-64, VIII, 13-114, 117-146; Bonatelli F., Alcune considerazioni critiche sopra una dottrina di E. S., in Atti R. Ist. ven. Scien., serie 6 t. II, 1883-84; Cesca G., L'evoluzionismo di H. S., Verona, 1882; Faggi A., H. S. ed il suo sistema filosofico, in « Riv. Fil. », vol. VII., fasc. I; Juvalta E., La dottrina delle due etiche di H. S., in « Riv. Fil. », 1904, vol. VII; Orlando V. E., Delle forme e delle forze politiche sec. H. S. in « Riv. eur. », vol. 24, 1881; Salvadori G. S. e l'opera sua, Firenze,

1900; La scienza economica e la teoria dell'evoluzione, ivi, 1901; L'etica evoluzionista, ivi, 1903; Spaventa B., Esperienza e metafisica, Roma-Torino, Loescher, 1898, cap. IV-VI; Toniolo G., H. S. nelle scuole sociologiche contem., in « Riv. intern. scient. social. » vol. 34, 1904; Vidari G., Rosmini e S., Milano, 1899; Villa G., La filosofia di H. S., in « Riv. ital. sociol. », 1903; Zuccante G., La dottrina della coscienza morale nello S., Lonigo, 1896; L'aspetto biologico della condotta sec. lo S., in « Riv. it. fil. », 1896; Condotta buona e condotta cattiva, ivi; H. S. in Uomini e Dottrine, Torino, Paravia, 1926, pagine 129-164.

INDICE

COLLABORATORI

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Vladimiro Arangio-Ruiz.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Buonaiuti, della R. Università di Roma.
Ferdinando d'Amato, della R. Università di Genova.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Enrico Castelli.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci, del R. Liceo di Jesi.
P. Emilio Chiocchetti, (O.F.M.) dell'Università Cattolica di Milano.
Eugenio Di Carlo, dell'Università di Camerino.
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
E. Lo Gatto, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. Maggiori, della R. Università di Siena.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
Pietro Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, dell'Università Cattolica di Milano.
G. Semprini, del R. Liceo Scient. di Genova.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Emilio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.

EDIZIONI "ATHENA,, S. A. - Via S. Antonio 10, Milano